



205614

Author, Hirsch, Samson Raphael (tr.)

Comment. (B.I.L.)
Coll. H.

Title Der Pentateuch. Vol. 5

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU



mmment. (O.S.)
Coll.
H.



חמשה

חומשי תורה

חלק ה'

ספר הדברים

מתורגם ומבואר

מאת

הגאון כבוד ר' שמשון בן כבוד ר' רפאל הירש פ"פ זלה"ה.
היה שומר משמרה הקדש בק"ק עדה ישורון בפ"פ דמי יע"א.

מהדורא ו'

205614
11:9:26



פראנקפורט דמיין.

פערלאג פאן י קויפפמאנן.

שנת תר"פ לפ"ק.

Der
Pentateuch.

Übersetzt und erläutert

von

Samson Raphael Hirsch,

Rabbiner der Syn.-Gem. „Israelitische Religionsgesellschaft“ zu Frankfurt a. M.

Fünfter Teil: Deuteronomium.

Sechste Auflage.

Frankfurt am Main.
Verlag von J. Rauffmann.

1920.

ספר

הדברים



Digitized by the Internet Archive
in 2014

Kap. 1. V. 1. Dies sind die Worte, die Mosche zu ganz Zisrael jenseits des Jardens gesprochen hat, in der Wüste, in der Ode, Suf gegenüber, zwischen Paran und Thofel, Laban, Chazeroth und Di-Sahab.

2. Elf Tagereisen vom Horeb, auf dem Wege des Gebirges Seir bis Kadesch Barnea.

1. אלה הדברים אשר דבר משה אל-כל ישראל בעבר הירדן במדבר בערבה מול סוף בידן פארן וביד תפל ולבן וחצרת ודי והב:

2. אחד עשר יום מהלך דרך הר-שעיר עד קדש ברנע:

Kap. 1. V. 1. אלה הדברים bezieht sich auf den ganzen Inhalt dieses fünften Buches. Wie die letzten Kapitel des vierten Buches dasjenige berichten, was Gott in Veranlassung der nun bevorstehenden Besitznahme des Landes und in Beziehung auf dieselbe durch Moses verordnete und anordnete, ist in dieses fünfte Buch das niedergelegt, was nun noch Moses an das Volk, aus dessen Mitte er nun zu scheiden im Begriffe war und das ohne seine Führung der Lösung seiner Aufgabe in dem in Besitz zu nehmenden Lande entgegen ging, gesprochen hat. Die hier folgenden Ortsbestimmungen scheinen die Örtlichkeit ganz genau nach ihrer geographischen Lage bestimmen zu wollen, wo Moses seine letzten hieniedigen Wochen unter seinem Volke gelebt, wo das Volk seinen Führer zuletzt in seiner Mitte gesehen, wo es zuletzt das lebendige Wort seines Moses vernommen. Je mehr jedes Wort dieser letzten Reden unseres gottgesandten Führers das Gepräge der ganzen Innigkeit seiner an seinem Volke und dessen Heiliszukunft hangenden Seele trägt, je mehr sich darin das heiße Verlangen ausspricht, damit gleichsam seinen Geist und seine Seele seinem Volke für die prüfungsvolle Zukunft, die seiner wartet, mit hinauszugeben, und je weniger diese Örtlichkeit in der Wüste selbst durch irgend ein eigenes Merkmal kenntlich gewesen ist, umso mehr ist der Wunsch begreiflich, sie durch ihre Lage und Begrenzung der Erinnerung zu erhalten. Geht ja unser Moses von hinnen und kein Denkmal, keine Ehrensäule, kein irdisches Erinnerungszeichen bleibt von ihm zurück; nicht einmal sein Grab soll den Nachkommen zum äußeren Erinnerungsmittel werden. Die ganze leibliche Persönlichkeit unseres Moses schwindet mit seinem Tode. Nur die räumliche Stätte, die sein treues Wort an sein Volk zuletzt vernommen, wird dem Gedächtnis mit möglichster Präzision überliefert, auf daß, wenn ein später Enkel seines Volkes diese Stätte betritt, ihm die Örtlichkeit das Echo des treuen Mosismwortes entgegenbringe und ihn zur treuen Nachfolge in seinem Volke und für sein Volk begeistern möge. —

בול סוף, es ist nicht wahrscheinlich, daß hier unter סוף das ים סוף zu verstehen sei, das ja auch sonst nicht ohne das Kollektivnomen ים vorkommt. Es scheint vielmehr ein Ortsname zu sein. Kommt doch auch sonst תפל und לבן nicht weiter vor. Wenn nach einer Auffassung im ספר alle diese Ortsnamen an Versündigungen erinnern, die sich das Volk auf seiner langen Wanderung durch die Wüste hatte zu Schulden kommen lassen, so ist es ja nicht unmöglich, daß Moses und das Volk bestimmten Örtern, welche die Ebene umschlossen, auf welcher Moses die letzten Wochen seiner irdischen Wallfahrt zur Belehrung und zu ermahnenen Ansprachen benutzte, eben diese von den nationalen Verirrungen zeugenden Namen erteilten, um gleichsam unter Vergegenwärtigung einer solchen Vergangenheit die ernstesten Vorsätze für eine reinere, treuere Zukunft zu wecken.

B. 2. אהר עשר יום. Die bezeichnete Örtlichkeit erreicht man vom Horeb in elf Tagereisen zum Gebirge Seir hin.

3. Es war im vierzigsten Jahr, im elften Monat am ersten des Monats, sprach Mose nochmals zu Israels Söhnen es aus, wie alles ihm Gott für sie geboten hatte,

3. וַיְהִי בְּאַרְבָּעִים שָׁנָה בְּעֶשְׂתֵּי עָשָׂר חֹדֶשׁ בְּאַחַד לַחֹדֶשׁ דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֹתוֹ אֲלֵהֶם:

В. 3. ויהי וגו' דבר משה וגו' ככל וגו' כל, nicht als, sondern als, sondern wie Gott alles geboten hatte, er sprach noch einmal in präzisen Sätzen die kurzen Normen des Gesetzes und die ausführlichen Modalitäten ihrer Ausführung, das „wie“ aller Gesetze aus. Es ist daselbe, was (В. 5) aber die Erläuterung des Gesetzes heißt. Diese Wiederholung und Erläuterung des Gesetzes liegt nicht in diesem fünften Buche vor. Weder Wiederholung noch Erläuterung der bereits in den vorangehenden Büchern schriftlich niedergelegten Gesetze bildet den Hauptcharakter des Inhalts dieses fünften Buches. Von den hundert und einigen Gesetzesstücken, die in diesem Buche enthalten sind, sind mehr als siebzig durchaus neu, in den früheren Büchern nicht enthalten: שמע, לא תחחוק, אסור הנאה של ע"ג, ברכת המזון, והיה אם שמוע, ברכות וקללות; על הר גריזים ועיבל, לא תעשון כן לר', שמה הביאו, איסור כמה, לא תוכל לאכול בשעריך, שחיטה, ועשיה עלהיך הבשר והדם, לא תוסיף ולא תגרע, נביא שקר, מסיה, עיר נדחת, מעשר עני, שמטה כספים, זרקה, סנהדרין אשרה, יחיד שעבד ע"ג, עדות מצות המלך, זקן ממרה, ראשית הגז, משמרות כהונה, נביא אמת, הסגת גבול, עדים זוממים, חורה מערכי מלחמה, קריאת שלום במלחמה, לא תשחית, עגלה ערופה, יפח חמר, בכורה, בן סורר, לא תלין, כלי גבר על אשה, שלוח הקן, מעקה, חרישה בשור וחמור, מוציא שם רע, אשת איש, נערה מאורסה, אונס, לא יקח אשת אביו, פצוע דכה, ממור, עמיני ומואבי, אדומי, מצרי, קרוש מחנה, הסגרת עבד, קדשה, אחנן ומחיר, פועל בכרם, גט, מחויר גרושה, נקי לביתו, משכון, אבוח על בנין, מלקית, לא תחוסם, יבום, חטאת, זכירת עמלק, בכורים, ודוי מעשר, כתיבת החורה על אבנים, הקהל, כתיבת ס"ח in den vorhergehenden Büchern enthaltener Gesetze darstellen.

Dagegen erscheinen: ליראה, איבוד ע"ג, עשרת הדברות, איבוד דם, אבר מן החי, לא תגדרו, מאבלות ולאהבה את ר', עבודה זרה, בשר האוה, איסור דם, אבר מן החי, לא תגדרו, מאבלות אסורות, קרחה, מעשר שני, בכור, פסת, שבועות, סוכת, מצבה, בעל מום, מולך, נחש וכשוף, חמים היה, רוצח בשוגג, השכת אכרה, שעטנז, ציצת, רכיה, נדר, גנב נפש, צרעה, als השבה עבט, עשק שכיר, מטה משפט, חבול כגר, שכחה פאה עוללת, צדק משקלות, Wiederholung bereits in den früheren Büchern enthaltener Gesetze, und wäre zur Würdigung der Tendenz dieses fünften Buches die Frage zu lösen, warum jene neuen Bestimmungen erst hier ihre Zusammenstellung erhielten und warum aus der Gesamtwiederholung des ganzen Gesetzes gerade diese zur nochmaligen schriftlichen Fixierung gelangten.

Vielleicht ist die Betrachtung einer dieser Gesetzesgruppen, die sich als teilweise Wiederholung darstellt, geeignet, uns einen Schlüssel zur Lösung dieser Frage zu bieten. Kapitel 16, 1—17 werden die Festfeiergesetze wiederholt. Allein auf den ersten Blick fällt es auf, daß nur drei, פסח, שבועות, סוכת, in dieser Wiederholung genannt sind, und ein Vergleich mit dem Festkapitel (В. М. 23) läßt die Erwähnung von שבת, ר"ה, י"ב und י"ג vermischen. Diese vier Nichterwähnten haben nun das Gemeinsame, daß sie ihrer wesentlichen Bedeutung nach rein aus unserer Beziehung zu Gott, ja, zunächst aus Beziehungen des Individuums zu Gott entspringen; sie haben daher auch

Hervorhebung einer ganzen Reihe sozialer Gesetze erklärt. So z. B. das ganze ausführende צדקה-Gesetz, das Gesetz über מעשר עני כספים, שמטה בכרם, פועל בכרם, die in diesem Buche zuerst in Schrift vorliegen, sowie die wiederholt gebotenen Pflichten gegen Arme und Unbemittelte, wie: הרבה עבוט, עשק שכיר, חבל בנר, רביה, עוללה, שכהה פאה עוללה. Während der ganzen Wanderung in der Wüste, wo für Wohnung, Kleidung und alle Lebensbedürfnisse Gottes Fürsorge eintrat, gab es keinen Armen, kaum vielleicht einen Tagelöhner. Erst mit dem Betreten normaler, die Menscheneistenz der Produktion und dem Verkehr der Menschen überweisender Verhältnisse traten Vermögensunterschiede und der Menschenhilfe harrende Stufen der Bedürftigkeit ein. In der Wüste, wo jeder alles und nur das Nötige hatte, gab es für צדקה kein Bedürfnis und keine Möglichkeit. Er z. B. ferner wurde erst mit dem Hinaustraten aus der unmittelbaren Gottesfürsorge in die oben bezeichneten normalen Zustände der Mann in Wahrheit der Versorger der bürgerlichen Existenz seines Weibes und seines Hauses. In der Wüste fehlte diese wesentliche Seite der bürgerlichen Beziehung der Ehe. Erst im Lande trat die Ehe in ihre volle Bedeutung auf sozialrechtlicher Grundlage ein. Während daher in den früheren Büchern bereits die die physiologischen und ethischen Seiten des ehelichen Geschlechtslebens bedingenden und regelnden Gesetze auch schriftlich niedergelegt sind, blieb die schriftliche Fixierung der das Eingehen und Auflösen der Ehe regelnden Normen, גירושין, קידושין, גירושין, פצוץ דכה, מצור, עמוני ומואבי, מזור, מצרי, ארומי, sowie die mit der bürgerrechtlichen Seite des Familienlebens enge zusammenhängenden מצוה בכורה und מצוה בכורה, der Wiederholung des ganzen Gesetzes vor dem Eintritt in das Land vorbehalten. Wie uns dünkt, bieten sich diese das Erscheinen dieser Gesetzesgruppen in diesem fünften Buche normierenden Gesichtspunkte so klar und ungezwungen dar, und es sind die hier zur allgemeinen Besprechung herausgegriffenen Gesetze so sehr die bedeutende Mehrzahl, daß wir nicht fehl zu gehen glauben, wenn wir auch bei den übrigen Gesetzen bei näherem Eingehen einen ähnlichen Gesichtspunkt als maßgebendes Motiv erwarten zu dürfen meinen.

Während aber so bei der Gesamtwiederholung der Gesetzgebung nach bestimmten Gesichtspunkten einzelne Gesetzesgruppen zur wiederholten oder erstmaligen und ganz eigentlich für diesen Zeitpunkt vorbehaltenen Niederschreibung gelangten, ist uns die Einleitung, mit welcher Moses הוררה באר אה הוואיל, die nochmalige Erläuterung des ganzen Gesetzes begann, vollständig mitgeteilt. Denn eben diese, die ersten elf Kapitel umfassenden einleitenden Reden wollen die Grundanschauungen, Gefinnungen und allgemeinen Pflichten Gott und seinem Gesetze gegenüber, getragen von einem Rückblick auf die nun zum Abschluß kommende, erfahrungsreich Gott offenbarende Vergangenheit für ewige Zeiten aus Moses Mund gesprochen niederlegen, welche jüdische Geister und Gemüter immer aufs neue sich aneignen und dadurch als treubegeisterte Söhne für den Gottesbund im Gottesbunde erstehen mögen. Es sind das die Gefinnungen der 'ר יראה und 'ר אהבה ו' in der theoretischen und praktischen Bewußtsein. Es ist die הוררה-Verpflichtung für jedermann in Volke und das לשננה לבניך für jeden jüdischen Vater gegen sein Kind, sowie die Unverbrüchlichkeit und Unabänderlichkeit des überlieferten Gesetzes in הגרע ולא הוסיף ולא הפלין. Gleichzeitig sind diesen Vorreden Moses zu dem Gesetze, die so ganz eigentlich Moses Vermächtnis für sein Volk bilden, diejenigen Gebote einverleibt, die jedes jüdische Individuum überall hin in aller Vereinzelung begleiten und noch heute unsere steten Erzieherinnen für Gott und unsere Pflichten sind, wie שמוע, קריאת שמע, ויהי אם שמוע, זכירה יציאת יום הדין, זכירה ברכה המון, מורה, הפלין, מצרים, sowie auch ציצתו ועטמו nochmals schriftlich aufzutreten. Geht ja das Volk aus dem bisherigen Einfluß von der Centralleitung aus in eine Vereinzelung über, wo mehr als je dem jüdischen Sohne die stete Mahnung an seinen Beruf von nöten ist,

4. nachdem er den König des Emori Sichon geschlagen hatte, der in Cheschbon wohnte, und Og, den König des Baschan, der in Aschtharoth in Edrei wohnte.

5. Jenseits des Jardens im Lande Moab fing aber Mosche, indem er das Gesetz erläuterte, also an:

6. Gott, unser Gott, hat zu uns in Choreb gesprochen: Ihr habt genug an diesem Berge geweilt,

4. אַחֲרֵי הִכּוּ אֶת סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּחֶשְׁבּוֹן וְאֶת עֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּעִשְׁתָּרוֹת בְּאֶדְרָעִי:

5. בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בְּאֶרֶץ מוֹאָב הוֹאִיל מִשָּׁה בְּאֶרְ אֶת־הַחֹרֵב הַזֶּה לֵאמֹר:

6. יְהוָה אֱלֹהֵינוּ דִּבֶּר אֵלֵינוּ בְּחַרְבַּב לֵאמֹר רַב־לָכֶם שָׁכַת בְּהַר הַזֶּה:

und jedem selbst sein Kleid zu einem Prediger jüdischer Menschenpflicht und sittlichen Mannesadels werden soll. —

Fassen wir das alles zusammen, so glauben wir nicht fehl zu gehen, wenn wir in diesem fünften Buche ein Kompendium derjenigen Gesetze erblicken, deren Vergegenwärtigung den Gesetzesautoritäten, sowie jedem einzelnen im Volke eben bei dem nun bevorstehenden Übergang aus der Wüste in das Land ganz besonders notwendig war, deren schriftliche Niederlegung für diese Zusammenstellung vorbehalten blieb oder deren schriftliche Wiederholung für diesen Zweck wesentlich ersahen. Wenn man daher dieses Buch herkömmlich unter dem Namen משנה הורה begreift und hierunter: „Wiederholung des Gesetzes“ versteht, so kann dies nicht in der Ansicht verstanden sein, als ob der schriftliche Inhalt dieses fünften Buches eine Wiederholung der bereits in den früheren Büchern schriftlich enthaltenen Gesetze wäre. Wir haben gesehen, daß bei weitem der größere Teil der in diesem Buche vorliegenden Gesetze hier zum ersten Male niedergeschrieben ist. Vielmehr kann diese Bezeichnung „Wiederholung“ nur dahin als eine zutreffende erscheinen, daß dies Buch von der mündlichen nochmaligen Wiederholung und Erläuterung des Gesamtgesetzes berichtet, mit welcher Moses seine Thätigkeit für sein Volk auf Erden beschloß, und aus welcher die Gesetze, die in diesem Buche enthalten sind, teils zur erstmaligen, teils zur wiederholten Niederschreibung gelangten.

B. 5. הוֹאִיל מִשָּׁה בְּאֶרְ הָאֵיל (siehe zu B. 3). הוֹאִיל hat oft das tempus finitum nach sich, so: הוֹאִיל הַלֵךְ (Hosea 5, 11), וְלוֹ הוֹאִילֵנוּ וְנִשְׁבַּח (Josua 7, 7), הוֹאִיל קָרוּ (Könige II. 5, 23) und sonst. Wie bereits zu B. 3 bemerkt, sind in den ersten elf Kapiteln dieses Buches die „Vorreden“ enthalten, mit welchen Moses die Wiederholung und Erläuterung des Gesamtgesetzes „einleitete“. Der erste Abschnitt dieser einleitenden Vorreden (Kap. 1, 6 bis 3, 22) hat als Grundgedanken die Tendenz, an der Hand der gemachten Erfahrungen dem Volke die Überzeugung einzuprägen, daß auch zur Bezwingung der Völker und zur Eroberung ihres Landes Israel nicht Kriegsrüstung und Kriegstüchtigkeit, sondern hingebungsvoller Pflichttreue gegen Gott in Erfüllung seines Willens bedarf, und dieser Gehorsam gegen Gott, der im Frieden unsere einzige Aufgabe bildet, auch im Völkerkampfe allein genügt, allen entgegenstehenden Mächten zu obliegen. Mit dem Gehorsam gegen Gott vermögen wir alles, ohne ihn nichts. Nicht als ein Volk der Macht und der Kriegskunst, sondern als das Volk des göttlichen Sittengesetzes soll Israel seinen völkergeschichtlichen Gang antreten. Auf diesem Gange ist Israels Sieg und Unterliegen gleich sehr eine Dokumentierung dieses gegen alle andere Völkerentwicklung protestierenden Faktums.

B. 6. וּבְחַרְבַב הַר הַזֶּה, die ganze Gegend um den Sinai heißt Choreb. So: וּבְחַרְבַב הַר הַזֶּה (2. B. M. 3, 1), רַב־לָכֶם שָׁכַת בְּהַר הַזֶּה. Vergl. חַרְבַב הַר הַזֶּה.

7. wendet euch und ziehet nun und gehet ein in das Gebirge des Emoriten und zu allen dessen Anwohnern in der Öde, im Gebirge, in der Niederung, im Süden und an der Meeresküste, in das Land des Kenaniten, und den Libanon bis zum großen Strome, dem Strome Perath.

7. פָּנוּ וּסְעוּ לְכֶם וּבְאוּ הַר הָאֱמֹרִי
וְאֶל-כָּל-שְׂכֵנָיו בְּעֶרְבָה כְּהַר וּבְשִׁפְלָה
וּבְנֶגֶב וּבְחֹף הַיָּם אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי
וְהַלְבָּנוֹן עַד-הַנָּהָר הַגָּדֹל נְהַר-פְּרָת:

(2. B. M. 4, 27). Es begreift übrigens *הר* nicht nur den Berg im engeren Sinne, sondern die ganze Terrainerhebung, von welcher der Berg die höchste Gipfelung bildet, woher ja auch *הר* überhaupt: Hochland, im Gegensatz zu *שפלה* Niederung, Tiefland (B. 7). *בהר הוה* heißt daher ganz füglich: in der Umgebung dieses Berges, in dieser Berggegend. — *רב לכם וגו'*: der Zweck, zu welchem ihr auf eurem Zuge aus Egypten in das verheißene Land zuerst an diesen Berg geführt worden und dort weilen solltet (2. B. M. 3, 12), ist bereits genügend erreicht. Es ist euch hier das Gesetz geworden, mit dessen Hinnahme, Aufnahme und Annahme ihr in den „Dienst Gottes“ getreten seid, und ihr habt euch hinlänglich mit dem Gesetze vertraut gemacht und ihm das Gesetzesheiligtum in eurer Mitte errichtet, so daß euch nichts mehr fehlt, um nunmehr in das Land zu ziehen, das keine andere Bestimmung hat, als Boden der Verwirklichung dieses Gesetzes zu werden.

B. 7. פנו וגו'. Erwägen wir, daß *בשפלה כנגב ובחוף הים* offenbar eine topographische Beschreibung des kanaanitischen Landes nach der Terrainverschiedenheit seiner Gebietsteile ist, wie dies sodann summarisch als *ארץ הכנעני* u. s. w. zusammengefaßt wird; dieses orthographische *בשפלה* u. s. w. aber ebenso: offenbar sich auf das vorangehende *בשכני הר האמרי* bezieht: so ergibt sich daraus, daß hier *בשכני* das ganze Land bezeichnet, in welches sie einzuziehen sollen. In der That, so wie *כנעני* im engeren Sinne nur eine der palästina bewohnenden Völkerschaften bezeichnet, in weiterem Sinne jedoch das ganze Land *ארץ כנען* genannt wird, so finden wir auch *אמרי*, obgleich an sich nur eine der palästinenischen Völkerschaften, als Repräsentanten aller und das Land als *ארץ האמרי* genannt (siehe Amos 2, 9 u. 10; so auch Verse 20 und 27). Die emoritische Bevölkerung war eben auf dem Einzug durch die Wüste die erste palästinenische Völkerschaft, auf welche Israel stieß, und konnte daher das ganze Land sehr wohl vollständig unter *הר האמרי ושכני* und auch *שפלה* bezeichnet werden. *בשפלה*: aus Kap. 3, 17 u. 11, 30 ist ersichtlich, daß diesseits und jenseits des Jordans die Umgegend des toten Meeres, welches selbst *ים הערבה* heißt, unter *ערבה* begriffen wird. So auch die Umgegend von Jericho: *ערכוב ירחו* (Jos. 5, 10 und sonst). Es ist übrigens nicht leicht, die Bedeutung von *ערבה* festzustellen. Während es in den Büchern der Propheten offenbar einen mit „Wüste“ synonymen Begriff bezeichnet, z. B. Zirmija 6, 6: *במדבר בארץ*; *ערבה* und *ישומן* als örtliche Bezeichnung eines besonderen Terrains vor. Sam. I. 23, 24: *ימין הישומן* *במדבר* *ערבה* *אל* *ימין הישומן*. — *שפלה* ist die Niederung, die Tiefgegend zu Seiten eines Gebirges. So Josua 11, 16: *הר ישראל ושפלה*.

So Josua 11, 16: *הר ישראל ושפלה*. *הר*, *ערבה* *הר*, *שפלה*, *נגב*, *כנגב* *הר*, *הר*, *ערבה* *הר*: die Jordanebene, *הר*: das in der Mitte von Nord nach Süd sich erstreckende Hochland, *שפלה*: die Abdachungen zu beiden

11. Gott, der Gott eurer Väter, möge euch noch hinzugeben tausendmal so viel als ihr jetzt seid, und möge euch segnen, wie er es euch ausgesprochen.

12. Wie soll ich allein eure Mühe, eure Last und euren Streit tragen!

13. Gebet euch Männer, weise und einsichtige und euren Stämmen bekannt, so will ich sie an eure Spitze stellen.

11. יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתְכֶם יִסַּף
עֲלֵיכֶם כָּכֶם אֶלֶף פַּעַמִּים וַיְבָרֶךְ
אֶתְכֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָכֶם:

שׁנֵי 12. אֵיכָה אֶשָּׂא לְבַדִּי טַרְחַתְכֶם
וּמִשְׂאֵכֶם וְרִיבְכֶם:

13. הֲבֹו לָכֶם אַנְשִׁים חֲכָמִים
וְנֹבְנִים וְיֹדְעִים לְשִׁבְטֵיכֶם וְאֲשִׁיבֶם
בְּרֹאשֵׁיכֶם:

zählen, den Eindruck macht auch ihr, wenn man euch in eurer Gesamtheit überblickt. Hat doch auch die Geschichte der Menschheit nicht viel Gelegenheit geboten, ein ganzes Volk, sechszehnhunderttausend Männer, an dritthalb Millionen Seelen in einer Örtlichkeit zusammen zu überblicken. Die Veranschaulichung der ungezählten Volksmenge durch die vergleichende Hinweisung auf die ungezählte Sternenmenge dürfte jedoch auch zugleich der irrigen Auffassung vorbeugen sollen, als ob das Volk in seiner Gesamtheit also als eine ungezählte Masse begriffen werden sollte, innerhalb deren der einzelne seine Bedeutung verliere. Wie bei der ungezählten Sternenmenge, behält gleichwohl jeder einzelne seine selbständige Bedeutung, ist „eine Welt für sich“, in eigenem Werte Augenmerk der göttlichen Sendung und Wahrung (siehe zu 1. B. M. 15, 5).

B. 12. וּמִשְׂאֵכֶם וְרִיבְכֶם. טרה, im Talmud sehr gewöhnlich: die Mühe; in אף כרי יטריח עב Job 37, 11: und Jesaias 1, 14: הוּו עֲלֵי לטרה noch הנגך es das Auseinanderzwängen eines dichten Gewölkes durch den Lichtstrahl bedeutet, der das eben als dicke Wolkenmasse Dastehende als lichtumräumte Duftwölkchen umherstreut, er-schütter. יפין ענן אורי טרה bedeutet im Rabbinischen auch ein starkes in Bewegung setzen, er-schütter. טרה (Baba Bathra 18a und Chulin 45 b). טרה ist hier die anstrengende Thätigkeit, טרה das aufreibende, Geduld herausfordernde Ertragen (vergl. speziell 4. B. M. 11, 11 u. 14), welches beides unausgesetzt die Moses obliegende Gesamtleitung und Belehrung des Volkes bedingt. Wenn dazu noch ריבכם die einzelnen Streitfachen hinzukommen, deren Schlichtung Moses allein obliegen sollte, so übersteigt dies die Kräfte selbst eines Moses. Im ספרי wird טרחכם und משאכם auf die Erschwerung bezogen, die das Richter- und Führeramt durch die besonderen Charaktereigentümlichkeiten des Volkes erlitten, und zwar טרחכם auf den querulierenden Sinn der Prozeßführenden, משאכם auf den Hang zu ironischen Witzeleien über das persönliche Thun und Lassen des Führers, was nicht wenig seine Autorität zu untergraben geeignet gewesen wäre, wenn ihm nicht Moses ענוה mit völligem Ignorieren begegnet wäre.

B. 13. הֲבֹו לָכֶם וְגו': gebet euch, oder: gebet für euch her, d. h. wählet und nennet mir aus eurer Mitte, חכמים: Männer, die die gegebenen gesetzlichen Normen kennen, וְנֹבְנִים: und die die Fähigkeit haben, aus dem Gegebenen das Richtige zur Entscheidung vorliegender Fälle zu folgern (siehe zu 1. B. M. 41, 33 und 2. B. M. 5. 363). וְיֹדְעִים לְשִׁבְטֵיכֶם, deren Charakter euch bekannt ist. Ihre חכמה und בינה könnte auch ich durch Prüfung erkennen, allein ihr sittlicher Charakter läßt sich nur aus ihrem Leben erkennen, der ist nur denen bekannt, die mit ihnen umgehen. Darum kann ich sie nur auf euren Vorschlag ernennen. Zu diesem לשבטיכם ידועים sind alle die sittlichen Charakteranforderungen begriffen, die ציצהו שניאי אמה (2. B. M.

14. Da antwortetet ihr mir und sagtet: Gut ist das, was du zu thun gesprochen.

15. Da nahm ich die Häupter eurer Stämme, weise und erkannte Männer, und gab sie zu Häuptionern über euch, Fürsten aus tausenden, Fürsten aus hundertten, Fürsten aus fünfzigen und Fürsten aus zehnen und Aufseher über eure Stämme.

16. In jener Zeit nahm ich eure Richter in Pflicht und sagte: Höret

14. וַתַּעֲנוּ אֹתִי וַתֹּאמְרוּ טוֹב הַדָּבָר אֲשֶׁר-דִּבַּרְתָּ לַעֲשׂוֹת:

15. וָאָקַח אֶת-רְאִשֵׁי שְׁבֵטֵיכֶם אֲנָשִׁים חֲכָמִים וְיֹדְעִים וְאֵתְּנֶן אֹתָם רְאִשִׁים עֲלֵיכֶם שָׂרֵי אֲלָפִים וְשָׂרֵי מֵאוֹת וְשָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֶשְׂרֵת וְשֹׁטְרִים לְשֵׁבֵטֵיכֶם:

16. וָאֵצְוָה אֶת-שֹׁפְטֵיכֶם בְּעֵת

18, 21) spezieller angab, während die hier genannte חכמה und בינה unter die dort geforderte Tüchtigkeit חיל אנשי fällt. Charakteristisch ist es, daß Sithro in seinem Vorschlag an Moses die Rechtschaffenheit des Charakters in den Vordergrund stellt, Moses in seinem Antrage an das Volk die geistigen Eigenschaften der zu Richtern zu wählenden Männer. Es dürfte damit die Thatsache gegeben sein, daß in Wahrheit, also in der Anschauung eines Moses und Sithro, Charaktertüchtigkeit: Gottesfurcht, Wahrheitsliebe und Eigennutzhaft in viel höherem Grade die Rechtsprechung als Gelehrtheit und Scharfsinn bedingen. Die Volksanschauung sucht aber vor allem in dem Richter den gelehrten und klugen Mann. In der That sind ja auch in der späteren jüdischen Gerichtspraxis für gewöhnliche civilrechtliche Sachen je drei einfache rechtschaffene Männer aus dem Volke שלושה הדייטות, zur Rechtsprechung kompetent, und war bei der im Volke verbreiteten Gesezeskunde die Voraussetzung möglich, daß unter je dreien דליה אי אפשר רליה אי אפשר רגמיר, jedenfalls einer sein werde, der die nötige Rechtskunde besitze (Sanhedrin 3 a). Die Richter sind, wenn sie einmal auf euren Vorschlag durch mich an eure Spitze gestellt sind, dann ist allerdings ihre Autorität ein durch mich „Geseztes“ und nicht mehr eurem Belieben überlassen. Dann ist ihre Autorität wie das Gesez selbst, אשר „שם“ משה לפני בני ישראל (Kap. 4, 44). In der Achtung eurer „Vorgesezten“ achtet ihr die Autorität, die sie „eingesezt“, und euch selber, aus deren Mitte sie hervorgegangen.

В. 15. ואקח אה ראשי שבטיכם וגו' ואתן אותם ראשים עליכם, die Männer genossen schon durch ihre Persönlichkeit das allgemeine Vertrauen, wodurch sie bereits die „Häupter der Stämme“, die ersten, Einflußreichsten im Volke waren. Sie wurden jetzt „עליכם“, ראשים, erhielten eine übergeordnete Stellung, eine durch Moses verliehene, ihnen „erteilte“ vom Volke zu achtende Autorität. Diese Thatsache, daß nur ראשי durch Moses zu השבטים על השבטים gefezt wurden, dürfte in aller Folgezeit der jüdischen Gerichtspraxis ihre Fortsetzung in der Norm gefunden haben, nach welcher die vollkommene richterliche Autorität an zwei Bedingungen sich knüpft: מומחה לרכים und נטילה רשוה, die vorgängige, auf Anerkennung der gesezwissenschaftlichen und Charaktertüchtigkeit beruhende „Erprobtheit im Volke“, und sodann die Autorisation von der höchsten Nationalrepräsentanz, ריש גלוחא, in ריש בכל oder רישא für Israel (siehe Sanhedrin 9 a). — ארץ ישראל siehe zu 2. В. М. 18, 21.

В. 16. ואצוה אה שפטיכם. ואצוה steht hier in seiner ganz eigentlichen mit צבא verwandten Bedeutung: jemanden auf seinen Posten anweisen, ihn für ein an-

17. Erkennet kein Angesicht im Gerichte, Kleines wie Großes. habt ihr anzuhören; habt euch vor niemandem zu fürchten; denn das Gericht ist Gottes. Die Sache, die euch zu schwer ist, bringt ihr zu mir, so werde ich sie vernehmen.

17. לֹא תִכְיָרוּ פָנִים בְּמִשְׁפָּט בְּקֹטֵן
בְּגֹדֶל תִּשְׁמָעוּן לֹא הִגּוּרוֹ מִפְּנֵי אִישׁ
כִּי הַמִּשְׁפָּט לְאֱלֹהִים הוּא וְהִדְבֵּר
אֲשֶׁר יִקְשֶׁה מִכֶּם תִּקְרֹכוּן אֵלַי
וּשְׁמָעֵתוּן:

oder eines Herdes von der Mauer oder dem Estrich, und bemerkt ערוך dabei: es soll dem Richter kein Verhältnis zu geringfügig sein. Er soll sich von allem die erforderliche Sachkenntnis aneignen, um überall das Recht als Regulator aller gegenseitigen Verhältnisse zur Geltung zu bringen.

B. 17. לא הכירו פנים (siehe zu 3. B. M. 19, 15). — בקטן כגדול. Nachdem durch לא הכירו פנים bereits jede Rücksicht auf die im Rechtsstreit vor dem Richter stehende Persönlichkeit untersagt und gefordert ist, der Richter solle die vor ihm stehenden Personen im Gerichte „gar nicht kennen“, indem nach jüdischem Rechtsbegriff der richtigste Wahrspruch erfolgt, wenn dem Richter die Personen völlig unbekannt sind (siehe daselbst): so kann das בקטן כגדול nicht weiter sich auf die soziale Stellung der Personen beziehen und wird Sanhedrin 8a vielmehr auf die größere oder geringere Relevanz des Streitobjekts bezogen: dem geringsten Streitobjekt dieselbe Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit im Schöpfen und Sprechen des Urteils, לעיוני ביה ולמפסקיה, wie dem bedeutendsten zugewandt werde, was sich von selbst verstände, sondern: לאקדומיה, daß dem früher angemeldeten Rechtsstreit von geringster Relevanz der Vorrang der Zeit nach in der Verhandlung vor dem später angemeldeten bedeutendsten Rechtsstreit verbleiben müsse.

איש, eigentlich: ihr habt vor niemanden zurückzuweichen (siehe 1. B. M. S. 314). Sanhedrin 6b wird daran gelehrt: רבו לפני שישב מנין לחלמיד שישב ראוה וכוה לעני ורובה לעשיר מנין שלא ישוק שנאמר לא תגורו מפני איש לא הננים איש, דברך, daß selbst ein Rechtsjünger, wenn er in einem seinem Meister in seiner Gegenwart zwischen einem Armen und einem Reichen zur Entscheidung vorliegenden Rechtsfalle ein dem Armen günstiges Entscheidungsmotiv vorzubringen weiß, dies nicht aus Ehrfurcht vor seinem Lehrer und aus Scheu vor dem Reichen zurückhalten dürfe. Es wird daselbst 7a die Bedeutung von גור als an sich nehmen, bei sich zurückhalten. אגר בקציר מאכלה. (Kap. 28, 39). ויין וגר ולא האגור, לישני רכנושי (Prov. 6, 8), in welchen Stellen allen אגר ein Einsammeln von Früchten zur Aufbewahrung bedeutet. Wir haben schon wiederholt Gelegenheit gehabt, auf die Bedeutung der Wurzeln פ"א aufmerksam zu machen, wie bei ihnen in der Regel der in den zwei letzten Buchstaben liegende Begriff durch das vorge setzte א also individualisiert wird, daß das א den Zweck- und Zielbegriff der durch die folgenden Buchstaben ausgedrückten Handlung andeutet (siehe Jeschurun VIII, S. 278). Liegt in גר, wie wir glauben, der Begriff der Bodenlosigkeit, des seinem eigentlichen Boden Entnommenenseins und =Werdens, so erhält durch das vorge setzte א das Wort die Bedeutung: etwas für sich seinem Boden entnehmen. Es liegt somit der Wurzel אגר der Begriff גר zu Grunde und kann als Erläuterung desselben dienen. Tritt ja diese Bedeutung מגורה Scheuer, der Aufbewahrungsort des eingesammelten Getreides, deutlich hervor. Und auch in גר liegt ja nicht nur der Begriff des Losgelöstseins von seiner Heimat, sondern zugleich des Aufgenommenenseins an einem anderen Orte, er ist ja: der aus der Fremde bei uns heimisch Gewordene. Eine auf dem Boden der Überlegung erwachsene

18. In jener Zeit gebot ich euch alles, was ihr zu thun habt.

19. Da zogen wir von Choreb und gingen jene ganze große und furchtbare Wüste, die ihr gesehen habet, den Weg zum Gebirge des Emoriten, wie uns Gott, unser Gott, geboten hatte, und kamen bis Kadesch Barnea.

18. וְאַצְיִנָה אֶתְכֶם בְּעַת הַהוּא אֶת כָּל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּן:
19. וּנְסַע מִחֶרֶב וּנְלַךְ אֶת כָּל־הַמִּדְבָּר הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא הַהוּא אֲשֶׁר רְאִיתֶם דְּרֹךְ תֵּר הָאֱמֹרִי בְּאֶרֶץ צִיֵּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֲתָנוּ וּנְבֹא עַד קַדְשׁ בְּרַנְעֵ:

und gereifte Ansicht in die Scheuer des eigenen Bewußtseins niederlegen, d. i. sie für sich behalten, sie an sich halten, kann daher ganz füglich durch גור ausgedrückt sein, und das soll kein zur Abgebung seiner Urteilsmeinung Berufener aus Rücksicht vor irgend einem Menschen thun: **איש** — !לא הגורו מפני איש — mit dem Recht sprechen treibt ihr Gottes Werk. Es ist nicht eure Sache, der ihr euch nach Belieben entschlagen dürftel, es ist Gottes Recht, das durch euch zur Verwirklichung kommen soll. Darum dürft ihr eben so wenig euer gerechtes Urteil aus irgend einer Menschenfurcht zurückhalten, als ihr vielmehr anderseits auf Gottes Beistand, dessen Werk ihr vollbringt, rechnen dürft. **כל דין שרן דין אמת לאמתו מעלה**, 10 a: **שבת** 10 a: **עליו הכהוב כאלו נעשה שוהף להק' בה במעשה בראשה**, jeder Richter, der durch sein Urteil das wahre Recht zur Wahrheit bringt, wird betrachtet, als habe er Teil an Gottes Schöpfungswerk. Durch ihn erhält ja ein menschliches Verhältnis die Gestaltung, welche in der Absicht des Schöpfers lag, als er den Menschen zur freien Verwirklichung seines Gesetzeswillens in die Erdwelt setzte. So sehr wird die Rechtsprechung als im Namen Gottes zu vollziehendes Gotteswerk betrachtet, daß **Sanhedrin 8 a** zu dem Sage: **אמר הק' בה לא דין לרשעים** findet: **אמר הק' בה לא דין לרשעים**: **אמר הק' בה לא דין לרשעים**, wie das falsche Urteil ein Verbrechen gegen den Menschen ist, indem es das Vermögen des Berechtigten dem Unberechtigten zuspricht, so ist es auch ein Verbrechen gegen die Gotteswahrung, die es als ihre Aufgabe erkennt, das in ihrem Namen gesprochene falsche Urteil durch Zurückstattung an den Rechtsgekränkten zu forrigieren.

והדבר וגו' הקריבון אלי ושמעתי, wie **Sanhedrin 7 a** bemerkt ist, sagt Moses nicht, **ואשמעכם**, so will ichs euch sagen, sondern **ושמעתי**, so will ich es vernemen, **אי גמירנא גמירנא ואי לא אולינא וגמירנא**, **אי גמירנא גמירנא ואי לא אולינא וגמירנא** gewordenen Rechtskunde zu entscheiden vermag, will ich es entscheiden, wo nicht, werde ich mir die fehlende Belehrung erbitten. **הקריבון אלי** (siehe zu 2. B. M. 18, 22).

B. 18. **וצוה אהכם וגו'** bezieht sich, dem Zusammenhange nach, auf die Nation, welcher **היה**, **בעה** **היה**, während ihres Aufenthaltes am Horeb durch Moses das ganze Gesetz für alle ihre Lebensthätigkeiten gelehrt worden war. Im **ספרי** wird es noch besonders auf die **Sanhedrin 32 a** gegebenen zehn Modalitäten bezogen, durch welche sich der Civilprozeß von dem Kriminalprozeß unterscheidet.

B. 19. **ונסע וגו' את כל המדבר הגדול והנורא אשר ראיכם**. Es ist das die Wüste Paran (siehe 4. B. M. 13, 3 u. 26), **אשר ראיכם**: sie hatten sie zum zweiten Male am Ende der vierzig Jahre auf ihrem zweiten Zuge nach Kadesch kennen gelernt. **המדבר הגדול והנורא**, wenn es noch einer Befestigung des Vertrauens in Gottes allmächtigen Schutz bedurft hätte, so hätte dieser Zug durch die furchtbare Wüste es

20. Da sagte ich zu euch: Ihr seid bis zu dem Gebirge des Emoriten gekommen, welches Gott, unser Gott, uns giebt.

21. Siehe, es hat Gott, dein Gott, das Land vor dich hingegeben, ziehe hinauf, nimm es in Besitz, wie Gott, der Gott deiner Väter, dir gesprochen, fürchte nicht und schrecke nicht!

22. Da tratet ihr alle zu mir hin und sagtet: Wir möchten Männer vor uns her senden, daß sie uns das Landerspähnen und uns Antwort bringen über den Weg, in welchem wir hinaufziehen, und die Städte, zu welchen wir kommen sollen.

23. Die Sache fand Billigung in meinen Augen, und ich nahm zwölf Männer von euch, je einen Mann vom Stamme.

14. Sie wandten sich und gingen das Gebirge hinan und kamen bis zum Traubenthale und erkundeten es.

25. Sie nahmen von der Frucht des Landes mit sich in Händen, trugen sie zu uns herab, brachten uns Antwort und sagten: Gut ist das Land, welches Gott, unser Gott, uns giebt.

20. וְאָמַר אֲלֵכֶם בְּאַחַם עַד-הַר
הָאָמְרִי אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֵינוּ נָתַן לָנוּ:

21. רְאֵה נָתַן יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ
אֶת-הָאָרֶץ. עֲלֶה רֵשׁ בָּאָשֶׁר דִּבֶּר
יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לְךָ אֶל-תִּירָא
וְאֶל-תִּחַת:

שלישי. 22. וַתִּקְרְבוּן אֵלַי כְּלַכֶּם
וַתֹּאמְרוּ נְשַׁלְחָה אַנְשִׁים לְפָנֵינוּ
וְנַחְפְּרוּ-לָנוּ אֶת-הָאָרֶץ וְיִשְׁבוּ אֹתָנוּ
דְּבַר אֶת-הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר נַעֲלֶה-בָּהּ וְאֵת
הָעָרִים אֲשֶׁר נָבֵא אֱלֹהֵינוּ:

23. וַיִּיטֹב בְּעֵינַי הַדְּבַר וַאֲקַח מִכֶּם
שְׁנַיִם עָשָׂר אַנְשִׁים אִישׁ אֶחָד לְשִׁבְטוֹ:

24. וַיִּפְּנוּ וַיַּעֲלוּ הַהָרָה וַיָּבֹאוּ עַד-
נַחַל אֶשְׁבֵּל וַיַּרְגְּלוּ אֹתָהּ:

25. וַיִּקְחוּ בְיָדָם מִפְּרִי הָאָרֶץ וַיֹּורְדוּ
אֵלֵינוּ וַיִּשְׁבוּ אֹתָנוּ דְּבַר וַיֹּאמְרוּ טוֹבָה
הָאָרֶץ אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֵינוּ נָתַן לָנוּ:

bewirken müssen, auf welchem bis zum kleinsten Kinde hinab jeder den speziellen Schutz der göttlichen Allmacht erfuhre.

В. 21. ואל ההת (lautverwandelt mit אחת, wovon Schneid- oder Grabwerkzeuge, עט עטט Griffel, חדר, ערד, ערים extreißen, zerreißen) eigentlich zerbrochen sein, קשה גבורים החים (Sam. I. 2, 4) des Heiden Bogen liegt in Stücken. ההת: gebrochen, mutlos werden, erschrecken.

ВВ. 22 u. 23. וייטב וגו' ותקרבונו וגו' (siehe zu Kap. 13, 2).

В. 24. וירגלו אותה: sie gingen es schrittweise durch. Während הלך das Ziel am Ende der Wanderung erwartet, hat der מרגל sein Ziel bei jedem Schritte, da er das Land, das er durchwandert, kennen lernen will.

В. 25. ויאמרו טובה הארץ וגו'. Über die Vortrefflichkeit des Landes waren sie ja alle einverstanden und hatten ja auch den Beweis in den mitgebrachten Früchten in Händen. Alles andere war ja nur der subjektive Eindruck, den die riesige Erscheinung der Bewohner auf die Kleinmütigen gemacht hatte. Wäre das Volk von dem rechten

26. Ihr aber wolltet nicht hinaufziehen und waret dem Ausspruch Gottes, eures Gottes, ungehorsam.

27. Ihr hehlet euch einander auf in euren Zelten und sagtet: Weil Gott uns haßt, hat er uns aus dem Lande Mizrajim herausgeführt, uns in die Hand des Emoriten zu geben, uns zu vernichten.

28. Wohin sollen wir hinaufziehen! Unsere Brüder haben unser Herz verzagt gemacht, indem sie sagen: Eine weit größere und höher ragende Bevölkerung als wir, Städte groß und fest bis in den Himmel, auch Nachkommen von Anafäern haben wir dort gesehen!

29. Da sagte ich zu euch: Seid nicht bestürzt und fürchtet euch nicht vor ihnen!

26. וְלֹא אָבִיחֶם לָעֶלְתָּ וּתְמָרוּ אֶת־פִּי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

27. וּתְרַגְנוּ בְּאַהֲלֵיכֶם וּתֹאמְרוּ בְּשִׁנְאֵת יְהוָה אֲתָנוּ הוֹצִיאָנוּ מִמִּצְרָיִם מִצְרָיִם לְתַת אֲתָנוּ בְּיַד הָאֱמֹרִי לְהַשְׁמִידֵנוּ:

28. אָנָּה | אָנַחְנוּ עֲלֵינוּ אֲהִינוּ הַלְּפֹסוּ אֶת־לִבְנוּ לְאֹמַר עִם גְּדוּל וְרַם כִּימְנוּ עָרִים גְּדֹלָת וּבְצוּרָת בְּשָׂמָיִם וְגַם־כְּנִי עֲנָקִים רָאִינוּ שָׁם:

29. וְאָמַר אֲלֵכֶם לֹא־תַעֲרָצוּ וְלֹא־תִירָאוּ מֵהֶם:

Geist erfüllt gewesen, so hätten sie nur jenen Bericht von der Vortrefflichkeit des Bodens aus der Erzählung der Rundscharer entnommen, alles andere hätte sie unberührt gelassen.

B. 26. והמרו ואבהם וגו' ואבהם: sich dem Willen eines andern fügen (siehe 2. B. M. 10, 27 und 5. B. M. 18, 8 u. f.). מרה: dem Willen eines andern entgegen sein (siehe 1. B. M. 26, 35). המרה: jemandem zuwider haubeln.

B. 27. ותרגנו באהליכם וגו'. Die Etymologie von רגן ist dunkel. Stellen wie בַּפֶּסַם עֲצִים חֲכָבָה אִשׁ וּכְאִין נִרְגָן יִשְׁחַק מְדוּן (Prov. 16, 28) und ונרגן מפריד אליהו (dieselbst 20) beweisen, daß רגן eine Streit erregende und Streit unterhaltende Thätigkeit bezeichnet. Es scheint Hezen zu bedeuten, und הִרְגָן: sich gegenseitig hezen, und נִרְגָן, ja auch Misalform, einen solchen Hezer, der, unter dem Scheine, seine eigene Sache zu führen und über selbst erlittenes Unrecht aufgebracht zu sein, oder die Kränkung des andern wie רבני נרגן zu fühlen, andere zum Streit aufgeregt. Daher denn der Satz: דברי נרגן: des Hezers Worte klingen, als ob sie ihren eigenen Streit führen und gehen doch tief in das Innere des andern hinab. In Moses milder Weise erwähnt er nur das, was sie unter sich in ihren Zelten geredet (4. B. M. 14, 1), übergeht aber den Aufruhr und die förmliche Revolte gegen ihn und Gott (dieselbst 2, 4).

B. 29. לא הערצו. ערץ hat die noch der Aufklärung bedürftige Eigentümlichkeit, daß es sowohl den Schrecken bedeutet, den man empfindet, als den man bei anderen hervorrufft, so daß ערץ sowohl erschreckt werden, als erschrecken transitiv, bedeutet. אולי (Jes. 47, 12) heißt schwerlich etwas anderes, als: vielleicht gelingt es dir, Schrecken zu verbreiten, gelingt es dir, dich furchtbar zu zeigen, und daher hat auch לערוץ הארץ (Jes. 2, 19 u. 21) wohl nur den Sinn: die Erde in Schrecken zu versetzen. Vielleicht liegt der Wurzel ערץ die Bedeutung des „Zusammennehmens aller Kraft“ zu Grunde.

30. Gott, euer Gott, der vor euch hergeht, Er wird für euch streiten, ganz wie er euch beistehend in Mizrajim vor euren Augen vollbracht hat.

31. Und auch in der Wüste, wo du gesehen, daß Gott, dein Gott, dich getragen, wie einer seinen Sohn trägt, auf dem ganzen Wege, den ihr gegangen seid, bis ihr zu diesem Ort gekommen.

32. Und in dieser Sache habt ihr kein Vertrauen in Gott, in euren Gott!

33. Er, der vor euch her auf dem Wege geht, euch einen Ort für euer Lagern zu erspähen, in Feuer nachts euch zu leuchten auf dem Wege, den ihr gehet, und in der Wolke tags.

34. Gott aber hörte die Stimme eurer Reden und zürnte und schwur:

35. Kein Mann unter diesen Männern, dieses böse Geschlecht, soll das gute Land sehen, das ich euren Vätern zu geben geschworen.

36. Nur Kaleb, Sohn Jefonneh's, er soll es sehen und ihm werde ich das Land geben, das er betreten, und seinen Söhnen; weil er die Nachfolge Gottes treu erfüllt hat.

37. Auch wider mich hat Gott um euretwillen zürnend gesprochen: auch du sollst nicht dorthin kommen.

38. Jehoschua, Sohn Nuns, der vor dir steht, er soll dorthin kommen, ihn

30. יהוה אלהיכם ההלך לפניכם הוא ילחם לכם ככל אשר עשה אתכם במצרים לעיניכם:

31. ובמדבר אשר ראית אשר נשאך יהוה אלהיך באשר ישא איש את-בנו בכל-הדרך אשר הלכתם עד-באכם עד-המקום הזה:

32. ובדבר הזה אינכם מאמינים ביהוה אלהיכם:

33. ההלך לפניכם בדרך לתור לכם מקום לחנותכם באשׁו לילה לראתכם בדרך אשר תלכו-בה ובענן יומם:

34. וישמע יהוה את-קול דבריכם וינקף וישבע לאמר:

35. אם-יראה איש באנשים האלה הדור הרע הזה את הארץ המוכה אשר נשבעתי לתת לאבותיכם:

36. וולתי כלב בדיפנה הוא יראנה ולו-אתו את-הארץ אשר דרד-בה ולבנו יען אשר מלא אהרי יהוה:

37. גם-כִּי ההאנת יהוה בגללכם לאמר גם-אתה לא-תבא שם:

38. יהושע בן-נון העמד לפניך

Es heißt daher sowohl: jemandem mit der ganzen Macht seiner Kraft entgegen treten, „ihm imponieren“, als auch: eine solche Vorstellung von dem andern haben, daß man das Gefühl hat, man müsse ihm gegenüber alle Kraft zusammen nehmen, also: „sich von einem andern imponieren lassen.“

B. 36. מלא אהרי ד' (siehe zu 4. B. M. 14, 24).

B. 37 u. 38 sind Parenthese. B. 39 setzt die Rede fort. Indem Moses B. 36 Kaleb's als des Einzigen gedachte, der von den Kundschaftern in den Besitz des Landes kommen sollte, war es Bedürfnis, auch Josuas zu erwähnen, der ja Kaleb's

festige, denn er soll es Israel in Besitz bringen.

39. Und eure Kinder, von denen ihr gesprochen, sie werden zur Beute werden, und eure Söhne, die heute noch nicht Gutes und Böses kennen, sie werden dorthin kommen, ihnen werde ich es geben, und sie sollen es erben.

40. Ihr aber wendet euch und ziehet in die Wüste dem Schilfmeer zu.

הוא יבא שמה אתו חוק כי הוא ינהלנה את-ישראל:

רביעי. 39. ומפניכם אשר אמרתם לבני יהוה ובניכם אשר לא ידעו היום טוב ורע המה יבאו שמה ולהם אתנהנה והם יירשוה:

40. ואתם פנו לכם וסעו המדברה דרך ים-סוף:

Genosse in der Rundschafts- sendung war und gleich ihm das Land betreten sollte. Es scheint, als ob Josuas bei dieser Sendung bewährte Treue von einem unmittelbaren Jünger Moses zu sehr sich gleichsam von selbst verstand, als daß sie ebenso wie Kaleb's besonders hervorgehoben hätte werden sollen. Ganz dieser Stellung gemäß, sehen wir auch 4. B. N. 13, 30 Kaleb allein für Moses dem Volke gegenüber in die Schranken treten, und wenn daselbst 14, 6 Josua und Kaleb das aufgeregte Volk von Empörung gegen Gott abzuhalten und seinen Kleinmut in hingebendes Vertrauen zu verwandeln versuchen und infolge dieses ihres männlichen Auftretens fast vom Volke gesteinigt worden sind, so wird daselbst B. 24 doch nur Kaleb's gedacht, der durch seine Treue sich des Besitzes des Landes würdig gemacht, obgleich schließlich B. 30 daselbst beide als die einzig Ueberlebenden des damaligen Geschlechtes genannt werden. Auch hier bleibt Josuas bewiesene Botschaftertreue unerwähnt, und seines Hineinkommens ins Land wird nur im Zusammenhang mit seiner Stellung als Diener Moses und seiner Bestimmung zu dessen Nachfolger gedacht.

נחמך מי מריבה bei den vierzig Jahre am Ende der vierzig Jahre bei den רמך נחמך (4. B. N. 21).

בגללכם: in eurer Veranlassung (siehe 1. B. N. S. 196).

העמד לפניך: Stehen ist die zur Thätigkeit bereite Stellung, Stehen vor jemandem: seiner Gebote, Anweisungen, Aufträge gewärtig sein. So drücken Eljahu und Elischa ihre Stellung im Dienste Gottes durch עמד לפניך aus (Kön. I. 17, 1 und II. 5, 16). So die Stellung der Leviten im Dienste der Gemeinde: עמד לפני העדה לשרתם (4. B. N. 16, 9 u. f.).

B. 39. ושפכם, טף ist jedenfalls die früheste Kindheit, von טף, dem schwankenden, trippelnden Gang (siehe 1. B. N. S. 444). Nicht so sicher ist es, welches Alter mit וגי bezeichet ist. Man würde an das Knabenalter denken, wenn nicht alle unter zwanzig Jahren dem Eintritt in das Land erhalten geblieben wären. Es muß also רע טוב ורע die Reife sittlichen Urteils bezeichnen, mit welcher erst die volle Verantwortlichkeit vor Gott beginnt. Erbittet sich doch selbst Salomo noch Kön. I. 3, 9: לב וגי להבין בין טוב לרע. Fällt doch nach Ribbushin 30a der eigentlich erfolgreiche sittliche Einfluß der väterlichen Leitung erst in die Jahre von sechszehn bis zweiundzwanzig oder von achtzehn bis vierundzwanzig! Und wird doch auch die volle Verantwortlichkeit vor Gott nach einem Worte der Weisen (בר קרר) erst mit dem zwanzigsten Jahre angenommen. Daß bei dieser nationalen Verirrung die volle Verantwortlichkeit nur auf diejenigen fiel, die als „Männer“ in die Volksgemeine gezählt wurden, also mit zurückgelegtem zwanzigsten Jahre, ist bereits zu 4. B. N. 14, 29 bemerkt.

41. Da antwortetet ihr und sagtet zu mir: Wir haben gesündigt gegen Gott, wir wollen hinaufziehen und kämpfen, ganz so, wie uns Gott, unser Gott, geboten hat. Ihr gürtetet jeder seine Kriegswaffen um und hieltet dies für hinreichend, um das Gebirge zu ersteigen.

42. Gott aber sagte zu mir: Sage ihnen, steigt nicht hinan und kämpfet nicht, denn Ich bin nicht in eurer Mitte, damit ihr nicht von euren Feinden geschlagen werdet.

43. Ich sprach dies zu euch, ihr aber hörtet nicht, waret dem Ausspruche Gottes zuwider, erdreistetet euch und stiegt das Gebirge hinan.

44. Da zog der Emorite, welcher auf diesem Gebirge wohnt, euch entgegen, und sie verfolgten euch, wie die Bienen thun, und sie schlugen euch bis zur Zermalmung in Seir bis Chorma.

45. Ihr kehrtet zurück und weinet vor Gott, Gott aber hörte nicht auf eure Stimme und neigte sein Ohr nicht euch zu.

41. וַתַּעֲנוּ וַתֹּאמְרוּ אֵלַי הֲמָאֲנוּ לַיהוָה אֲנַחְנוּ נַעֲלֶה וְנִלְחַמְנוּ בְּכָל אֲשֶׁר-צִוָּנוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וַתַּחְגְּרוּ אִישׁ אֶת-בְּלִי מִלְחָמָתוֹ וַתְּהִינוּ לַעֲלֹת הַהָרָה:

42. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי אָמַר לָהֶם לֹא תַעֲלוּ וְלֹא תִלְחַמוּ כִּי אֲיַנְנִי בְּקִרְבְּכֶם וְלֹא תִנְגְּפוּ לִפְנֵי אֹיְבֵיכֶם:

43. וַאֲדַבֵּר אֲלֵיכֶם וְלֹא שָׁמַעְתֶּם וַתִּמְרוּ אֶת-פִּי יְהוָה וַתִּזְדוּ וַתַּעֲלוּ הַהָרָה:

44. וַיֵּצֵא הָאֱמֹרִי הַיֹּשֵׁב בְּהַר הַהוּא לִקְרַאתְכֶם וַיִּרְדְּפוּ אֶתְכֶם כַּאֲשֶׁר תַּעֲשִׂינָה הַדְּבָרִים וַיַּכְתּוּ אֶתְכֶם בְּשִׁעִיר עַד-חֲרֹמָה:

45. וַתָּשָׁבוּ וַתִּכְבּוּ לִפְנֵי יְהוָה וְלֹא-שָׁמַע יְהוָה בְּקִלְכֶם וְלֹא הִאֲזִין אֲלֵיכֶם:

B. 41. Die Wurzel von הן ist הני, daher: הנני, הנך u. s. w. Die Wurzel von והיני ist aber הין oder הון. הון heißt aber Vermögen, und zwar ein reichliches Vermögen, und הין daher das größte Flüssigkeitsmaß. Prov. 30, 15 u. 16 kommt הון geradezu als: „genug!“ oder vielleicht: „mehr als genug!“ vor, ארבע לא אמרו הון, אש לא אמרה הון. Wir glauben daher והיני also verstehen zu dürfen: Ihr gürtetet jeder seine Kriegswaffe um „und hieltet dies für genug“, oder „mehr als genug“, um das Gebirge zu ersteigen. Ihr ginget so von sträflichem Kleinmut zu sträflicher Vermessenheit über. Woran ihr eben es mit Gott ausführen zu können verzweifeltet, das glaubtet ihr jetzt ohne Gott vollbringen zu können. Euer Schwert dünkte euch mehr als hinreichend zur Eroberung des Landes.

B. 44. ויכתו (siehe zu 4. B. M. 14, 45).

B. 45. ולא שמע ד' בקלכם: er gewährte euch euer Verlangen nicht, wie überall שמע, und auch von Gott in Bezug auf Menschen, ein Erfüllen des Erbetenen oder Verlangten ist. So 4. B. M. 21, 4; Josua 10, 14; Richter 13, 9 u. s. w. — ולא האזין אליכם: hörte gar nicht auf euch hin, nahm gar keine Rücksicht auf euer Weinen, etwa um das über euch Verhängte zu mildern. — Wir haben zu 4. B. M. 21, 1—3 mit רמב"ן vermutet, daß das Gebiet des Königs Arad in Palästina und nicht im transjordanischen Lande lag. Sollte dies jedoch etwa nach der Ansicht, die

46. Darauf bleibt ihr lange Zeit in Kadesch, so lange als ihr zu weilen hattet.

Kap. 2. V. 1. Darauf wandten wir uns und zogen in die Wüste, dem Schilfmeer zu, wie Gott zu mir gesprochen hatte, und wir umgingen lange Zeit das Gebirge Seir.

2. Da sagte Gott zu mir:

3. Ihr habt schon lange genug dieses Gebirge umgangen, wendet euch jetzt nordwärts.

4. Dem Volk aber gebiete: Ihr zieht jetzt hinüber in das Gebiet eurer Brüder, der Söhne Esaws, die in Seir wohnen; sie werden sich vor euch fürchten, nehmet euch sehr in acht.

46. וַתֵּשְׁבוּ בְקֶדֶשׁ יָמִים רַבִּים
בְּיָמִים אֲשֶׁר יִשְׁבַתֶּם:

ב. 1. וַנִּפְּן וַנֵּסַע הַמִּדְבָּרָה דֶרֶךְ יַם-
סוּף בְּאֲשֶׁר דָּבָר יְהוָה אֵלַי וַנִּסְב
אֶת-הַר-שֵׁעִיר יָמִים רַבִּים: ׀

חֲמִישִׁי. 2. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר:

3. רַב-לְכֶם סָב אֶת-הַהָר הַזֶּה פָּנֵי
לְכֶם צָפֹנָה:

4. וְאֶת-הָעַם צֹ לוֹאֲמַרְךָ אֶתֶם עֲבָרִים
בְּגִבּוֹל אֲחֵיכֶם בְּגֵי-עֵשׂוֹ הַיִּשְׁכִּיִּם
בְּשֵׁעִיר וַיִּירָאוּ מִכֶּם וַנִּשְׁמַרְתֶּם מְאֹד:

Arab identisch mit Sichon auffaßt, nicht, und Arads Gebiet transjordanisch zu suchen sein, dann wäre es nicht unmöglich, daß das dort genannte Chorma identisch mit dem Chorma unseres Textes wäre. Sie hätten dann nach vierzig Jahren an derselben Stelle den ersten Sieg über eine kanaanitische Bevölkerung errungen, wo sie vor vierzig Jahren von Gott verlassen eine schmachvolle Niederlage erlitten hatten. Es wäre dann nicht unmöglich, daß das בקלכם ו' ולא שמע ר' auf das spätere ישראל בקול ר' (daselbst 3) in dem Sinne hinblücke: damals hörte Gott euch nicht, wie er euch später an derselben Stelle erhörte.

V. 46. B. 46. כימים אשר ישבתם, lange Zeit, so viele Tage, als sie, ohne weiter zu ziehen, an einem Orte, und zwar in Kadesch, an dem Grenzorte der Wüste, von wo aus sie in kurzem Wege hätten ins Land ziehen können, an demselben Orte still zu verweilen hatten, an welchem sie sich jetzt nach vierzig, richtiger nach achtunddreißig Jahren, wieder befanden. Dieses „Stillsitzen“ an dem Grenzorte war die herbste und eindringlichste Buße für die auf ihnen lastende Verschuldung. Nach סדר עולם (Kap. 8) hatten sie neunzehn Jahre dort zuzubringen. Und als sie nun, wie im folgenden Verse erwähnt wird, aufbrachen, da hatten sie nicht vorwärts dem Lande zu, sondern rückwärts in die Wüste hineinzuziehen, auf dem Wege, der wieder zurück zum Schilfmeer führt.

Kap. 2. V. 1. ונפן וג' (siehe zum vorigen Verse). ימים רבים, ebenfalls neunzehn Jahre nach סדר עולם (daselbst) ומשורפין היו הזורין ומשורפין.

V. 3. ב. 3. in der Richtung auf das Land.

V. 4. B. 4. ונשמרתם מאד, nehmet euch aber sehr in acht, daß ihr euch nicht das geringste gegen sie erlaubet. Oder vielmehr: sie fürchten, daß sie sehr von euch zu leiden haben werden, sie denken euch nach so langer Wüstenwanderung ausgehungert und von allem entblößt, so daß ihr jetzt zum ersten Male wieder in der Nähe bewohnter und kultivierter Gegenden über alles herfallen würdet. Nehmet euch zusammen und zeigt ihnen das Gegenteil.

5. Bringt euch nicht in Streit mit ihnen, denn ich gebe euch von ihrem Lande nicht so viel, als eines Fußes Sohle betritt; denn Esau habe ich das Gebirge Seir als Erbe gegeben.

6. Speise sollt ihr von ihnen einkaufen für Geld, wenn ihr essen wollt, und auch Wasser sollt ihr von ihnen für Geld erlangen, wenn ihr trinken wollt.

7. Denn Gott, dein Gott, hat dich in allem Werk deiner Hände gesegnet, hat sein Auge auf deine Wanderung durch diese große Wüste gehabt; es sind nun vierzig Jahre, daß Gott, dein Gott, mit dir war, du hast nichts vermisst.

5. אֶל־תִּהְגְּרוּ כִּם כִּי לֹא־אֶתֶּן לָכֶם
מֵאֶרְצָם עַד מִדְּבַר בֶּה־רִגְלְךָ כִּי
יִרְשֶׁהוּ לְעֵשׂוֹ נַתִּיתִי אֶת־הַר שֵׁעִיר:

6. אָכַל תִּשְׁכְּרוּ מֵאֲתָם בְּכֶסֶף
וְאָכַלְתֶּם וְגַם־מִים תִּכְרוּ מֵאֲתָם
בְּכֶסֶף וּשְׁתִיתֶם:

7. כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּרִכְךָ בְּכֹל
מַעֲשֵׂה יָדְךָ יָבֵעַ לְכַתֹּךְ אֶת־הַמִּדְבָּר
הַגָּדֹל הַזֶּה וְיְהוָה אֲרַבְעִים שָׁנָה יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ עִמָּךְ לֹא חָסַרְתָּ דָבָר:

B. 5. אל ההגרו כם. קרה קרא, jemanden oder etwas in eine andere Richtung bringen, oder ihn veranlassen, sich in eine andere Richtung hinzubewegen (siehe 1. B. M. 19, 8), daher ja auch ירה das Pfeilschießen. גרה מרון (Prov. 15, 18) Gemüter gegen einander in Bewegung setzen, sie gegen einander aufrufen. ההגרה כ': sich gegen jemanden aufregen, sich in feindliche Gesinnung gegen jemand bringen. — כי ירשהו גו'. Allgemein von allen Völkern heißt es: בהנהל עליון גוים: (5. B. M. 32, 8), daß nicht ohne Gottes Leitung die verschiedenen Stämme der Menschheit ihre Niederlassung auf Erden gefunden. Von Esaus und Lots Nachkommen, den Völkerstämmen aus Abrahams Familie, heißt es jedoch ganz besonders: ירשה לעשו נהתי, und so auch von Moab und Ammon (Kap. 2, 9 u. 19). Die Erinnerung hieran in dem Augenblicke, in welchem Israel sein Land aus Gottes Händen hinnehmen sollte, dürfte von folgenreicher Bedeutung sein. Sie vergegenwärtigt dem jüdischen Volke, daß auch über seinen Kreis hinaus Gottes Vorsehung in den Geschicken der Völker walte, daß Israel mit Gott achtender Scheu vor den Besitzümern der Nationen in den Kreis der Völker eintrete und Platz nehme, sich nicht als Eroberungsvolk begreife, vor welchem fortan kein Volk auf Erden in ruhigem Besitze sicher wäre; seine Kriegsthat und sein Kriegestrum sich vielmehr auf die Besitznahme des einzigen Landes zu beschränken habe, das ihm Gott vom Anfange seiner geschichtlichen Entstehung an bestimmt und verheißen hatte. So wird auch Nasir 61 a aus diesem נהתי לעשו nachgewiesen, daß auch im Kreise der noachidischen Menschheit das Erbrecht, eines der wesentlichsten Träger aller sozialen Entwicklung, göttliche Sanktion hat.

B. 6. אכל תשכרו, nicht mehr als für den augenblicklichen Bedarf (siehe 1. B. M. 41, 56). וגם מים, selbst Wasser, das doch seiner Natur nach mehr der freien Natur, als der Menschenbotmäßigkeit angehört. (הכרו siehe 1. B. M. 5. 542.)

B. 7. ככל מעשה ידך, selbst in dem, was dir nicht wie Manna und Wasser unmittelbar von Gott wurde, was du dir selbst wie Kleider u. s. w. zu bereiten hattest (vergl. Kap. 8, 4: שמלהך לא בלחה מעליך). ידע לכתך גו': er nahm Kenntnis von deiner Wanderung durch die Wüste, richtete seine vorsehende Fürsorge darauf. Den Söhnen Esaus soll durch diese Berührung mit dem wider ihr Erwarten durch Gottes Fürsorge mit allem versehenen Volke einer vierzigjährigen Wanderung durch die Wüste

8. Da zogen wir von unsern Brüdern, den Söhnen Esaus, die in Seir wohnen, ab, von dem Wege der Öde, von Gath und Esjon Geber, und wandten uns und gingen zu dem Wege nach der Wüste Moab hin.

9. Da sagte Gott zu mir: Bedränge Moab nicht und bringe dich nicht in Kriegstreit mit ihm; denn ich gebe dir von seinem Lande kein Erbe; denn den Söhnen Lots habe ich Er zum Erbe gegeben.

10. (Vormals saßen die Emim darin, ein großes und zahlreiches Volk, und hoch wie Anakäer.

11. Sie werden auch wie Anakäer zu den Rephaim gerechnet; die Moabiter nennen sie Emim.

8. וַנַּעֲבֹר מֵאֵת אֶחָיו בְּנֵי-עֵשָׂו הַיֹּשְׁבִים בְּשֵׁעִיר מִדְּרֹךְ הַעֲרָבָה מֵאֵילַת וּבְעֵצֵינוּ נָבֵר * ׀ וַנֵּגֵן וַנַּעֲבֹר דֶּרֶךְ מִדְּבַר מוֹאָב:

9. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי אַל-תְּצַר אֶת-מוֹאָב וְאֶל-תְּחַגֵּר בָּם מִלְחָמָה כִּי לֹא-אֶתוֹ לָךְ מֵאֶרְצוֹ יִרְשָׁה כִּי לְבְנֵי-לוֹט נָתַתִּי אֶת-עָרָו יִרְשָׁה:

10. הָאֲמִים לְפָנַי יֹשְׁבוּ בְּהַ עַם גָּדוֹל וְרַב וְרַם בְּעַנְקָיום:

11. רִפְאִים יִחְשְׁבוּ אֲתָהֶם בְּעַנְקָיום וְהַמֹּאבִּים יִקְרְאוּ לָהֶם אֲמִים:

eine Ahnung von Gott und seiner allvermögenden Walfung auf Erden aufgehen. Daher das וּנְשִׁמְרָחַם מֵאֵד (B. 4).

B. 8. וַנַּעֲבֹר וְגו'. Moses hob aus dieser Berührung mit Esaus Söhnen nur das hervor, was für die zu weckende rechte Einsicht und Gesinnung bei der bevorstehenden Landesbesitznahme von Wichtigkeit war. Daher übergang er die unbrüderliche Weigerung Esdoms, den Durchzug zu gestatten (4. B. M. 20, 21).

B. 9. וְאֵל תְּחַגֵּר בָּם מִלְחָמָה, וְאֵל תְּחַגֵּר בָּם מִלְחָמָה, und rege dich nicht an wider sie zum Kriege. וְאֵל תְּחַגֵּר בָּם מִלְחָמָה (siehe zu B. 5).

B. 10. הָאֲמִים u. s. w. Verse 10—12 sind offenbar nicht Teile der Anrede Moses, die vielmehr mit B. 13 fortgesetzt wird. Es sind dies vielmehr Anmerkungen, die Moses beim Niederschreiben seiner Anrede zur Erläuterung eingefügt hat. Es wird damit dem Volke zur Erhöhung seines Mutes bei den bevorstehenden Kämpfen gegen die riesigen Bewohner Palästinas gesagt, daß ganz so riesige Völker unter Gottes Beistand auch vor den Söhnen Lots und Esaus haben weichen müssen und diese nun im ungestörten Besitze ihrer Länder sind.

B. 11. Stellen wie Psalm 88, 11; Jesajas 26, 14; Prov. 2, 17 und a. m. lassen keinen Zweifel darüber zu, daß רִפְאִים den Begriff: Verstorbene, aus dem Leben Geschiedene ausdrückt, und zwar liegt es nahe, diese Bedeutung aus der Verwandtschaft mit רַפָּה: schwach, kraftlos sein und werden abzuleiten. (Über die Bedeutung „heilen“ siehe 1. B. M. S. 531). Wenn nun andererseits רִפְאִים ebenso entschieden: Riesen-geschlecht, und zwar, wie es scheint, in noch generellerem Umfang als עַנְקִים bedeutet, da hier die Emim und Anakim zu den רִפְאִים gerechnet werden: so glauben wir nicht ganz und gar irre zu gehen, wenn wir meinen, רִפְאִים bezeichne in dieser Bedeutung die Riesen als das „untergegangene Geschlecht“, als das Geschlecht der Vorwelt, das in der heutigen Menschheit keine Existenz mehr hat und von welchem zu Moses Zeiten nur noch einzelne Nachkommen im kananitischen Lande sich erhalten hatten. Sam. II. 21, 16 und

12. Auch in Seir wohnten die Chorim vormals, als die Söhne Esaus sie vertreiben sollten. Da vernichteten sie sie vor sich her und ließen sich an ihre Stelle nieder, wie Israel bereits mit dem Lande seines Erbes gethan hat, welches Gott ihnen gegeben.)

12. Nun, machet euch auf und überschreitet den Bach Sered! Da überschritten wir den Bach Sered.

14. Die Zeit aber, die wir gewandert sind von Kadesch Barnea, bis wir den Bach Sered überschritten, ist achtunddreißig Jahre, bis das ganze Geschlecht, die kriegsfähigen Männer aus des Lagers Mitte geschwunden waren, wie Gott es ihnen geschworen hatte.

15. Auch Gottes Hand erwies sich an ihnen, sie plötzlich fortzuraffen aus der Mitte des Lagers, bis sie nun ausgestorben sind.

16. Es war, als alle kriegsfähigen Männer aus des Volkes Mitte fortgestorben waren,

12. וּבִשְׁעֵיר יִשְׁבוּ הַחֹרִים לְפָנֵינוּ
וּבְנֵי עֵשָׂו יִירָשׁוּם וַיִּשְׁמְדוּם מִפְּנֵיהֶם
וַיִּשְׁבוּ סָחָתָם כְּאֲשֶׁר עָשָׂה יִשְׂרָאֵל
לְאָרְצוֹ יִרְשָׁתוֹ אֲשֶׁר־נָתַן יְהוָה לָהֶם:

13. עָתָה קָמוּ וְעָבְרוּ לָכֶם אֶת־
נַחַל זֶרַד וּנְעַבְדוּ אֶת־נַחַל זֶרַד:

14. וְהַיּוֹמִים אֲשֶׁר־הִלַּכְנוּ מִקְדֵּשׁ
בְּרַנַּע עַד אֲשֶׁר־עָבְרָנוּ אֶת־נַחַל
זֶרַד שְׁלֹשִׁים וּשְׁמֹנֶה שָׁנָה עַד־הֵם
כָּל־הַדּוֹר אֲנָשָׁי הַמְּלַחְמָה מִקֶּרֶב
הַמַּחֲנֶה כְּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לָהֶם:

15. וְגַם יַד־יְהוָה הִיטָה זָם לָהֶם
מִקֶּרֶב הַמַּחֲנֶה עַד תָּמִים:

16. וַיְהִי כְּאֲשֶׁר־תָּמוּ כָּל־אֲנָשָׁי
הַמְּלַחְמָה לְמוֹת מִקֶּרֶב הָעָם: ׀

18, 22 das untergegangene Riesengeschlecht auch im Singular: הרפה, und daß dies kein nomen proprium ist, beweist der Artikel — הַ. אַמִּים (siehe 2. B. M. S. 150): die Schrecklichen, Schreckeregenden. Sowie עַנְקִים die Reste dieses untergegangenen Riesengeschlechtes nach ihrer äußeren Erscheinung: die mit hochgestrecktem Halse bezeichnet, so אַמִּים nach ihrem Eindruck auf den Beschauer.

B. 12. כְּאֲשֶׁר עָשָׂה גֹרֵי, wie bereits Israel mit dem Lande Sichons und Ogs gethan, welches ihnen Gott zum Besiz gegeben.

B. 13. עָתָה קָמוּ, ist Fortsetzung von B. 9.

B. 14. אֲנָשֵׁי הַמְּלַחְמָה, diejenigen, welche zur Zeit der Kundschaftersendung das kriegsfähige Alter hatten, die demzufolge bei der damals bereits beabsichtigten Besitznahme des Landes hätten thätig sein sollen, aus gottvergeffenem Kleinmut jedoch vor dieser Aufgabe zurückgeschreckt waren.

B. 15. וְגַם יַד־יְהוָה, Die meisten gelangten innerhalb dieser achtunddreißig Jahre an ihr natürliches Lebensende. Anderen wurde ihr Lebensende unter besonderer Einwirkung Gottes beschleunigt. הַמָּם, הַרְמָם, eigentlich verwirren, bezeichnet wohl das Besinnung beraubende Blöthliche eines einbrechenden Verhängnisses. So hatte Haman die Absicht ולאבדם להם (Esther 9, 24).

WB. 16 u. 17. וַיְהִי גֹרֵי וַיִּדְבַר גֹּרֵי. Baba Bathra 121 b wird in diesen Sätzen die Andeutung gefunden, daß während der ganzen achtunddreißig Jahre das Gotteswort

17. da sprach Gott zu mir:

17. וַיִּדְבֶר יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר:

18. Du überschreitest heute Moabs Grenze, Or,

18. אַתָּה עֲבַר הַיּוֹם אֶת-גְּבוּל

19. und näherst dich den Söhnen Ammons gegenüber, bedränge sie nicht und lasse dich nicht in Streit mit ihnen ein; denn ich gebe dir von dem Lande der Söhne Ammons nichts zum Erbe; denn den Söhnen Lots habe ich es zum Erbe gegeben.

מוֹאָב אֶת-עַר:

20. (Zum Lande der Kephaim wird es auch gerechnet. Kephaim wohnten vormals darin, und die Ammoniten nennen sie Samsumim,

19. וְקִרְבָּתָּ מִוַּל בְּנֵי עַמּוֹן אֶל-

21. ein großes und zahlreiches Volk, und hoch wie Anakäer; Gott hat sie vor ihnen her vernichtet, da vertrieben sie sie und ließen sich an ihre Stelle nieder.

הַצָּרִים וְאֶל-תְּחִנָּתָם בָּם כִּי לֹא-אֶתָּן

מֵאֲרֶץ בְּנֵי-עַמּוֹן לָךְ יִרְשָׁה כִּי לְבְנֵי-

לוֹט נִתְּתִיהָ יִרְשָׁה:

20. אֲרֶץ-רְפָאִים תִּחְשַׁב אֶת־הָאָרֶץ

רְפָאִים יִשְׁכְּבוּ-בָהּ לְפָנַי וְהַעֲמִנִים

יִקְרְאוּ לָהֶם וּמוֹמִים:

21. עַם גָּדוֹל וְרַב וְרַם כְּעַנְקִיּוֹם

וַיִּשְׁמִדֵם יְהוָה מִפְּנֵיהֶם וַיִּירָשֵׁם וַיִּשְׁכְּבוּ

תְּחָתָם:

nicht in der ganzen direkten Unmittelbarkeit wie vor der Botschafterversündigung an Moses gerichtet worden, und wird daraus im Eingang der Mechilta und des Sifra bemerkt, daß nicht aus Rücksicht für die Persönlichkeit des Propheten, sondern nur בזכות ישראל, um der nationalen Gesamtheit willen, Gott selbst an Moses sein Wort gelangen ließ, und daher auch so lange die Nation den Folgen des göttlichen Unwillens unterlag, die Modalität der Gottesreden an Moses eine getrübe war. Diese Andeutung findet sich zu Baba Bathra daselbst und so auch Maschi im Kommentar z. St. darin, daß in Moses Unreden bisher das Gotteswort an ihn immer nur mit אמירה bezeichnet war: כמו כל אנשי וגו' (Kap. 1, 42 und 2, 2 u. 9) und erst hier, nachdem וידבר ד' אלי, tritt die Gottesrede wieder als — דבור אל ein. Treffend bemerkt hierzu וידבר ד' אלי (daselbst), daß אמירה ja überhaupt nur die „Mitteilung“ bezeichnet, die Art der Mitteilung aber völlig unbestimmt läßt, ja möglicher Weise nur den Inhalt, den Gedanken, nicht aber den Wortlaut zum Objekt haben kann und auch eine vermittelte Mitteilung bezeichnet. דבור aber bezeichnet speziell den artifizierten Ausdruck des Mundes, das gesprochene Wort, somit das Medium der Mitteilung, וידבר ד' אלי, also das direkt zu Moses von Gott gesprochene Wort: אל משה פנים אל פנים. כאשר ידבר איש אל רעהו. Daß die Art der Gelangung des Gotteswortes an den Menschen verschiedene Abstufungen kennt, ist aus 4. B. M. 12, 6—8 evident.

B. 19. Siehe zu B. 5.

B. 20. ארץ רפאים (siehe zu Verse 10—12). Auch Verse 20—23 sind erläuternde Einschaltungen von Moses beim Niederschreiben seiner Anrede an das Volk. Erst B. 24 wird diese fortgesetzt. ומם von זמם, der Bezeichnung einer geistigen Thätigkeit, die meist in schlimmem Sinne genommen wird, auf etwas Schlimmes sinnen. זמם daher: tückische Leute, die ihre ungeheure Kraft in den Dienst ihrer schlimmen Absichten stellen (siehe zu 1. B. M. 11, 6).

22. Wie er für die Söhne Esaus gethan, die in Seir wohnen, vor welchen er die Choriten vernichtete, so daß sie sie vertrieben und sich an ihre Stelle niederließen bis heute.

23. Auch die Arwim, welche in Gehüften bis Asah wohnten, haben die aus Kastor ausgezogenen Kastorim vernichtet und sich an ihre Stelle niedergelassen.)

24. Macht euch auf und ziehet weiter, überschreitet den Fluß Arnon; siehe, ich habe Sichon, den emoritischen König von Cheschbon, und sein Land in deine Hand gegeben; fange die Besitznahme an und lasse dich mit ihm in Kriegsstreit ein.

25. Heute fange ich an, deine Angst und deine Furcht über die Völker hin unter dem ganzen Himmel zu verbreiten, die die Kunde von dir hören werden, und werden zittern und schrecken vor dir.

26. Da sandte ich Boten von der Wüste Redemoth zu Sichon, König von Cheschbon, Worte des Friedens:

27. Lasse mich durch dein Land ziehen, auf dem Wege, nur auf dem Wege will ich wandern, will nicht rechts und links abweichen.

28. Speise magst du für Geld mich einkaufen lassen, wenn ich essen will, und Wasser mir für Geld geben, wenn ich trinken will, nur mit meinen Füßen will ich durchziehen;

29. — wie mir die Söhne Esaus, welche in Seir wohnen, gethan und die in Or wohnenden Moabiter — bis ich

22. כְּאֲשֶׁר עָשָׂה לְבָנָי עֵשָׂו הַיֹּשְׁבִים בְּשֵׁעִיר אֲשֶׁר הַשְׁמִיד אֶת־הַחֹרִי מִפְּנֵיהֶם וַיִּרְשֻׁם וַיֵּשְׁבוּ תַּחְתָּם עַד הַיּוֹם הַזֶּה:

23. וְהָעִיִּים הַיֹּשְׁבִים בְּהַצְרִים עַד־עוֹהַ כִּפְתָרִים הַיִּצְאָיִם מִכִּפְתָר הַשְּׁמִידִם וַיֵּשְׁבוּ תַּחְתָּם:

24. קוּמוּ סָעוּ וְעַבְרוּ אֶת־נַחַל אַרְנוֹן רְאֵה נָתַתִּי בְיָדְךָ אֶת־סִיחֹן מֶלֶךְ־הַשְּׁבּוֹן הָאֶמְרִי וְאֶת־אַרְצוֹ * הַחַל רֶשֶׁת וְהַתְּגַר בּוֹ מִלְחָמָה:

25. הַיּוֹם הַזֶּה אֶחַל תֵּת פַּחַדְךָ וַיִּרְאֶתְךָ עַל־פְּנֵי הָעַמִּים תַּחַת כָּל־הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן שְׁמִעַד וְרָגוּ וַחֲלוּ מִפְּנֵיךָ:

26. וְאֲשַׁלַּח מַלְאָכַי מִמִּדְבַּר קַדְמוֹת אֶל־סִיחֹן מֶלֶךְ הַשְּׁבּוֹן דְּבַרִי שְׁלוֹם לֵאמֹר:

27. אֶעֱבְרָה בְּאַרְצְךָ בְּדֶרֶךְ בְּדֶרֶךְ אֶלֶךְ לֹא אֶסּוֹר יָמִין וּשְׂמֹאל:

28. אֶכֶּל בְּכֶסֶף תִּשְׁכַּרְנִי וְאֶכְלֹתִי וּמַיִם בְּכֶסֶף תִּתֶּן־לִי וְשָׁתִיתִי בָּק אֶעֱבְרָה בְּרַגְלִי:

29. כְּאֲשֶׁר עָשׂוּ־לִי בְּנֵי עֵשָׂו הַיֹּשְׁבִים בְּשֵׁעִיר וְהַמוֹאָבִים הַיֹּשְׁבִים

B. 25. ורגו (siehe 1. B. M. S. 189). וחלו (siehe zu 2. B. M. 15, 14).

B. 27. כדרך בדרך: nur auf dem jedem aufstehenden öffentlichen Wege. Dasselbe, was 4. B. M. Kap. 21, 22 המלך ררך heißt.

B. 29. כ אשר עשו לי וגו' bezieht sich nur auf den Verkauf von Speise und Trank, da ja die Söhne Esaus ihnen den Durchzug nicht gestattet haben.

den Jarden überschreite, zu dem Lande hin, welches Gott, unser Gott, uns giebt.

30. Aber Sichon, der König von Cheshbon, wollte uns nicht den Durchzug gestatten; denn es hatte Gott, dein Gott, seinen Sinn hart und sein Herz fest sein lassen, um ihn in deine Hand zu geben, wie heute.

31. Da sagte Gott zu mir: Siehe, ich habe angefangen, Sichon und sein Land vor dich hinzugeben, fange die Besitznahme an, sein Land in Besitz zu nehmen.

32. Da zog Sichon hinaus uns entgegen, er und sein ganzes Volk, zum Kriege nach Jahaz.

33. Gott, unser Gott, gab ihn vor uns hin, wir schlugen ihn und seine Söhne und sein ganzes Volk.

34. Wir eroberten in jener Zeit alle seine Städte und verödeten jede bevölkerte Stadt, Frauen und Kinder, wir ließen keinen übrig.

בְּעַד עַד אֲשֶׁר־אָעֲבֹר אֶת־הַיַּרְדֵּן אֶל־
הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ נָתַן לָנוּ:

30. וְלֹא אָבָה סִיחֹן מִלָּדָה הַשְּׂבוֹן
הַעֲבַרְנוּ בּוֹ כִּי־הִקְשָׁה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
אֶת־רוּחוֹ וְאִמָּץ אֶת־לִבּוֹ לְמַעַן
תִּתֵּנוּ בְיַדְךָ פְּיוֹם הַיּוֹם: ׀

שׁוֹ. 31. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי רְאֵה
הִחַלְתִּי תַחַת לְפָנֶיךָ אֶת־סִיחֹן וְאֶת־
אָרְצוֹ תִּחַל רֶשֶׁת לְרִשְׁתָּהּ אֶת־אָרְצוֹ:

32. וַיֵּצֵא סִיחֹן לְקָרְאֵתָנוּ הוּא
וְכָל־עַמּוֹ לְמַלְחָמָה יְהִצֵּה:

33. וַיִּתְּנֵנוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לְפָנֵינוּ
* וַנִּגַּד אֹתוֹ וְאֶת־בָּנָיו וְאֶת־כָּל־עַמּוֹ:

34. וַנִּלְכַּד אֶת־כָּל־עָרָיו בְּעֵת הַהוּא
וַנַּחֲרֵם אֶת־כָּל־עִיר מִתָּחַם וְהַנָּשִׁים
וְהַטַּף לֹא הִשְׁאַרְנוּ שְׁרִיד:

B. 30. וְהִקְשָׁה ר' אלהיך (siehe zu 2. B. M. Kap. 14, 3 u. 4). Auch hier dürfte Sichon aus dem Verhalten Israels gegen Ammon und Moab, insbesondere aus ihrem Umgehen des edomitischen Gebietes, durch welches sie den kürzesten Weg ins Land gehabt hätten, Veranlassung zum Widerstand und Kampfesmut geschöpft haben. הקשה: zum Widerstand, וּמָצָא אֵה לִבּוֹ, zum Angriff.

B. 31. ראה: sein Widerstand ist bereits der Anfang seines Falles. החל רש: fange deine Landesbesitznahme damit an, sein Land in Besitz zu nehmen. Mit Sichons Land beginne deine Besitznahme.

B. 34. עיר מחים, rad. מחה, mophon (siehe 1. B. M. S. 102). das Transitorische in der Stadt: die lebenden sterblichen Menschen darin. רמב"ן bemerkt, daß die Bevölkerung eine emoritische war (siehe B. 24) und demgemäß dem göttlichen Verhängnisse: unterlag. Dies Verhängnis war jedoch an die Bedingung geknüpft, daß sie sich nicht in friedlicher Untermwürfigkeit dem Entfagen des Polytheismus und der Verpflichtung zu den allgemeinen menschlichen Pflichten ו' מצוה בני נח unterziehen wollten. Deshalb denn auch hier dem emoritischen Könige Sichon zuvor Frieden angeboten worden war (B. 26 f.).

35. Nur das Vieh erbeuteten wir für uns, und die Beute der Städte, die wir erobert hatten.

36. Von Arder, welches am Ufer des Flusses Arnon liegt, und auch die Stadt, die im Flußbette liegt, bis zum Gilead hin, war keine Stadt, die uns zu stark gewesen wäre. Alle gab Gott, unser Gott, vor uns hin.

37. Nur zu dem Lande der Söhne Ammons bist du nicht genacht, zur ganzen Seite des Jabbokflusses und den Städten des Gebirges und alles, was Gott, unser Gott, uns geboten.

Kap. 3. V. 1. Wir wendeten uns sodann und gingen dem Baschan zu hinauf. Da zog Og, König des Baschan, hinaus uns entgegen, er und sein ganzes Volk zum Kriege nach Edrei.

2. Da sagte Gott zu mir: Fürchte ihn nicht, denn ich habe ihn und sein ganzes Volk und sein Land in deine Hand gegeben; thue ihm, wie du Sichon, dem Könige des Emoritens, gethan, der in Gheschbon wohnt.

3. Da gab Gott, unser Gott, auch Og, König des Baschan, und sein ganzes Volk in unsere Hand, wir schlugen ihn, bis daß ihm nichts übrig blieb.

4. Wir eroberten in jener Zeit alle seine Städte, es war keine Stadt, die

35. רק הבהמה בָּזוּנוּ לָנוּ וְשָׁלַל הָעָרִים אֲשֶׁר לָקַדְנוּ:

36 מֵעֲרֹר אֲשֶׁר עַל-שְׂפַת-נַחַל אֲרָנָן וְהָעִיר אֲשֶׁר בְּנַחַל וְעַד-הַגִּלְעָד לֹא הָיְתָה קְרִיָּה אֲשֶׁר שָׂגַבָּה מִמֶּנּוּ אֶת-הַכֹּל נָתַן יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לְפָנֵינוּ:

37. רק אל-אֲרָץ בְּנֵי-עַמּוֹן לֹא קָרַבְתָּ כְּלַיִד נַחַל יַבֹּק וְעָרֵי הַהָר וְכָל אֲשֶׁר-צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ:

ג 1. וַנִּפְּן וְנָעַל דָּרָךְ הַבָּשָׁן וַיֵּצֵא עוֹג מֶלֶךְ-הַבָּשָׁן לְקָרְאֵנוּ הוּא וְכָל-עַמּוֹן לְמַלְחָמָה אֲדָרְעִי:

2. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי אַל-תִּירָא אֹתוֹ כִּי בְיָדִי נִתְּתִי אֹתוֹ וְאֶת-כָּל-עַמּוֹ וְאֶת-אֲרָצוֹ וְעַשִׂיתָ לוֹ כְּאֲשֶׁר עַשִׂיתָ לְסִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּהַשְׁבּוֹן:

3. וַיִּתֵּן יְהוָה אֱלֹהֵינוּ בְּיָדֵנוּ גַם אֶת-עוֹג מֶלֶךְ-הַבָּשָׁן וְאֶת-כָּל-עַמּוֹ וַנִּגְבְּהוּ עַד-בְּלַתִּי הַשְּׂאִיר-לוֹ שְׁקִירִד:

4. וַנִּלְכַּד אֶת-כָּל-עָרָיו בְּעֵת הַהוּא

V. 35. בּוֹ scheint das Verteilen des herrenlos Gewordenen, לָלַד das Berauben des Eigentums zu bedeuten (siehe auch 4. V. M. 31, 11 u. 32).

V. 36. עֲרֹר von קרה (siehe 1. V. M. 274 u. 485): eine nach einem bestimmten Plane angelegte, in sich verbundene Stadt, deren Teile also mit einander lückenlos verbunden sind, daß sie den Zugang von außen erschweren. שָׂגַבָּה (siehe 1. V. M. 342). Verwandt damit auch שָׁקַף, in der Höhe überragen, daher משַׁקֵּף, die Oberchwelle, und הַשְׁקִיף, aus der Höhe herab schauen.

V. 37. וַיֵּצֵא עוֹג (siehe zu 3. V. M. 4, 2).

Kap. 3. V. 1. וַנִּפְּן. Abweichend von dem ammonitischen Gebiete. וַיֵּצֵא עוֹג. Daher ward ihm kein Friedensangebot gefandt (רמב"ן).

wir ihnen nicht abgenommen hätten, sechzig Städte, den ganzen Strich Argob, das Reich Og im Baschan.

5. Alle diese waren feste Städte mit hoher Mauer, Thüren und Miegel, außer den sehr vielen Städten des offenen Landes.

6. Wir verödeten sie, wie wir Sichon, dem Könige von Cheschbon gethan, verödeten jede Bevölkerungsstadt, Frauen und Kinder.

7. Alles Vieh aber und die Beute der Städte erbeuteten wir uns.

8. So nahmen wir in jener Zeit das Land aus der Hand der beiden Könige des Emoriten, welcher diesseits des Jordans wohnte, vom Arnonfluß bis zum Berge Chermon.

9. (Die Zidonim nennen den Chermon Sirjon, bei den Emoriten nennen sie ihn Senir.)

10. Alle Städte der Ebene und das ganze Gilead, sowie den ganzen Baschan bis Salcha und Edrei, die Städte des Reiches Og im Baschan.

11. (Denn nur Og, König von Baschan, war von dem Rest der Rephaim übrig geblieben, siehe sein Bett, ein eisernes

לֹא הִיטָה קִרְיָהּ אֲשֶׁר לֹא-לָקַחְנוּ
מֵאַתָּם שְׁשִׁים עִיר כָּל-חֵבְל אַרְגָּב
מִמְלַכְתּוֹ עוֹג בְּבַשָּׁן:

5. כָּל-אַלֶּה עָרִים בְּצִרְת חוֹמָה
נִבְהָה דְלֹתִים וּבְגֵרִים לְבַד מֵעָרֵי
הַפְּרָוִי הַרְבֵּה מְאֹד:

6. וּנְהַרְמֵם אוֹתָם בְּאֲשֶׁר עָשִׂינוּ
לְסִיחָה מִלֶּדֶת חֲשִׁבּוֹן הַחֶרֶם כָּל-עִיר
כִּתְּם הַנְּשִׂים וְהַמָּוָה:

7. וְכָל-הַבְּהֵמָה וְשָׁלַל הָעָרִים בְּזוֹנוֹ
לָנוּ:

8. וּנְקָח בְּעֵת הַהוּא אֶת-הָאָרֶץ
מִיַּד שְׁנֵי מַלְכֵי הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר בְּעֵבֶר
הַיַּרְדֵּן כִּנְחַל אַרְגָּב עַד-תַּר חַרְמוֹן:

9. צִידֹנִים יִקְרָאוּ לְחַרְמוֹן שְׂרֵיז
וְהָאֱמֹרִי יִקְרָאוּ-לוֹ שְׁנִיר:

10. כָּל אֶרֶץ הַמִּישֹׁר וְכָל-הַגִּלְעָד
וְכָל-הַבַּשָּׁן עַד-סִלְכָהּ וְאֶדְרָעֵי עָרֵי
מִמְלַכְתּוֹ עוֹג בְּבַשָּׁן:

11. כִּי רַק-עוֹג מִלֶּדֶת הַבַּשָּׁן נִשְׁאַר
מִיַּתֵּר הַרְפָּאִים הַנֶּהָה עָרְשׁוֹ עָרְשׁוֹ

B. 5. בצרות (siehe 1. B. M. S. 173). — פרוי verwandt mit פרו einbringen, einbohren, wovon ברול und rabb. בראא das Spundloch, פרס brechen, פרץ einbrechen, durchbrechen, daher auch: sich weit verbreiten, sich schrankenlos ausdehnen, und פרש auseinanderlegen, ausbreiten. פרוי heißt nun das offene Land, entweder weil es leicht eindringbar, offen ist, oder weil die Häuser nicht zusammen hängen, weithin zerstreut liegen, insofern ist es auch Gegensatz von קריה, deren Häuser eng mit einander verbunden sind.

B. 9. צידונים ist wieder von Moses in seinen Bericht eingeschaltete Erläuterung. שניר übersetzt Onkelos Schneefeld und weist Raschi auf die Ähnlichkeit mit Schnee hin.

B. 11. כי רק וגו'. Die Og's Herrschaft unterworfenen Bevölkerung waren Emoriten und keine Rephaim. Nur er war aus dem Geschlechte der רפאים, die dem Eroberungsschwerte der Ammoniter erlegen waren (Kap. 2, 21), übrig geblieben und hatte dann

Bett, ist in Rabboth der Söhne Ammons, es ist neun Ellen lang und vier Ellen breit nach Mannes Elle.)

12. Und dieses Land, das wir in jener Zeit in Besitz genommen, von Aroer, welches am Flusse Arnon liegt, und die Hälfte des Gebirges Gilead und seine Städte habe ich dem Reubenischen und Gadi'schen Stamme gegeben.

13. Das übrige Gilead und das ganze Baschan, das Reich Ogs, habe ich dem halben Stamme Menasche gegeben. Der ganze Strich Argob zum ganzen Baschan hin, der wird das Land der Kephaim genannt.

14. Jair, Sohn Menasches, nahm den ganzen Strich Argob bis zum Gebiete des Geschuri und des Maachathi, und er nannte sie nach seinem Namen: das Baschan Jairs Dörfer bis heute.

15. Dem Machir habe ich das Gilead gegeben.

16. Dem Reubenischen und dem Gadi'schen Stamm habe ich von dem Gilead bis zum Arnonfluß die Mitte des Flusses und das Gebiet gegeben bis zum Flusse Jabbof, der Grenze der Söhne Ammons.

17. Dazu die Ode, nebst dem Zarden und das Gebiet vom Kinereth bis zum Meer der Ode, dem Salzmeer, unter den Ausflüssen der Anhöhe ostwärts.

18. Euch gebot ich zu jener Zeit: Gott, euer Gott, hat euch dieses Land zur Besitznahme gegeben, als Vorhut

בְּרִזְלֵה הָיָה בְּרִבְתַּב בְּנֵי עַמּוֹן
תִּשַׁע אַמּוֹת אַרְבָּה וְאַרְבַּע אַמּוֹת
רַחְבָּהּ בְּאַמַּת־אִישׁ:

12. וְאֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת יְרָשׁוּנוּ בְּעֵת
הַהִוא מֵעַרְעֵר אֲשֶׁר־עַל־נַחַל אַרְנֹן
וְחֶצִי הַר־הַגִּלְעָד וְעִרְוֵי נְתַתִּי לְרֵאוּבֵנִי
וּלְגָדִי:

13. וְיִתֵּר הַגִּלְעָד וְכָל־הַבָּשָׁן מִמְּלִכַת
עוֹג נְתַתִּי לְחֶצִי שִׁבְמַת הַמְּנַשֶּׁה כָּל־
חֶבֶל הָאָרֶגֶב לְכָל־הַבָּשָׁן הַהוּא יִקְרָא
אָרֶץ רַפְאִים:

14. יָאִיר בֶּן־מְנַשֶּׁה לָקַח אֶת־כָּל־
חֶבֶל אַרְגֹב עַד־גְּבוּל הַגִּשְׁשׁוּרִי
וְהַפְּעֻעֲתִי וַיִּקְרָא אֹתָם עַל־שְׁמוֹ
אֶת־הַבָּשָׁן תּוֹת יָאִיר עַד הַיּוֹם הַזֶּה:
שְׁבִיעִי. 15. וּלְמַכִּיר נְתַתִּי אֶת־
הַגִּלְעָד:

16. וְלְרֵאוּבֵנִי וּלְגָדִי נְתַתִּי מִן־
הַגִּלְעָד וְעַד־נַחַל אַרְנֹן תּוֹךְ הַנַּחַל
וּגְבֹל וְעַד יִבֶּק הַנַּחַל גְּבוּל בְּנֵי עַמּוֹן:
17. וְהָעֲרָבָה וְהַיַּרְדֵּן וּגְבֹל מִבְּנֵי־רַת
וְעַד יַם הָעֲרָבָה יַם הַמֶּלַח תַּחַת
אֲשֶׁר־תַּחַת הַפְּסָגָה מִזְרָחָה:

18. וְאַצְוֶנוּ אֹתְכֶם בְּעֵת הַהוּא לֵאמֹר
יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם נָתַן לְכֶם אֶת־הָאָרֶץ

die ganze Gegend des Baschan bezwungen und zu seinem Reiche gemacht. In der ammonitischen Hauptstadt Rabba, seiner früheren Heimat, bemerkt Moses, wird noch sein Bett als Erinnerung an das früher dort hausende Riesengeschlecht aufbewahrt (רמב"ן).

B. 12. ואת הארץ הזאת ירשנו, ואת הארץ הזאת haben wir bereits völlig in Besitz genommen und die Besitznahme durch Verteilung vollendet.

B. 14. ויאר חות יאיר (siehe 4. B. M. 2, 41). Dasselbst B. 42 wird noch eine Eroberung Robachs berichtet, der das von ihm eroberte Kenath ebenfalls mit seinem Namen

דברים ג ואתחנן

habt ihr vor euren Brüdern, den Söhnen Israels herzuführen, alle Heeresmänner.

19. Nur eure Frauen und eure Kinder und euer Viehstand — ich weiß, daß ihr einen großen Viehstand habt — sollen in euren Städten bleiben, die ich euch gegeben habe.

20. Bis daß Gott euren Brüdern ebenso wie euch Ruhe bereitet und auch sie das Land, welches Gott, euer Gott, ihnen jenseits des Jordens giebt, in Besitz genommen haben; dann könnt ihr jeder zu seinem Erbe zurückkehren, das ich euch gegeben habe.

21. Jehoschua aber habe ich in jener Zeit geboten: Deine eigenen Augen sind's, welche alles sehen, was Gott, euer Gott, diesen beiden Königen gethan; so wird Gott all den Königreichen thun, wohin du hinüberziehst.

22. Fürchtet sie nicht; denn Gott, euer Gott, Er ist es, der für euch streitet.

23. Ich suchte Gewährung bei Gott in jener Zeit und sprach:

הזאת לְרִשְׁתָּהּ חֲלוּצִים תַּעֲבֹרוּ לִפְנֵי אֱהִיכֶם בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל כָּל־בְּנֵי־חֵייל:

19. רק נְשִׂיכֶם וּמִקְנֵיכֶם וּמִקְנֵיכֶם יֵדְעֵתִי כִּי־מִקְנֵה רַב לָכֶם יֵשְׁבוּ בְּעָרֵיכֶם אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם:

מפטיר. 20. עַד אֲשֶׁר־יָנִיחַ יְהוָה לְאַחֵיכֶם כְּכֶם וַיְרַשּׁוּ גַם־הֵם אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם נָתַן לָהֶם בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן וְשָׁבְתֶם אִישׁ לְיִרְשָׁתוֹ אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם:

21. וְאֶת־יְהוֹשֻׁעַ צִוִּיתִי בְּעַת הַהוּא לֵאמֹר עֵינֶיךָ הֲרֵאתָ אֵת כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם לְשָׁנֵי הַמְּלָכִים הָאֵלֶּה בְּנִדְעָשָׂה יְהוָה לְכָל־הַמְּמַלְכוֹת אֲשֶׁר אַתָּה עֹבֵר שָׁמָּה:

22. לֹא תִירָאוּם כִּי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הוּא הַנִּלְחָם לָכֶם: ׀

23. וְאֶת־חַנְּנִי אֶל־יְהוָה בְּעַת הַהוּא לֵאמֹר:

Nobach belegte, eine Namengebung, die jedoch, wie dort angedeutet, sich nicht erhielt. Hierauf bezieht sich wohl hier das הוזה ער היום זairs Namengebung wurde von seinen Zeitgenossen respektiert und wurde daher eine bleibende.

ואתחנן

B. 23. אהחנן. חנן (siehe 1. B. M. S. 111). חנן: gewähren, חן Gewährungswürdigkeit, חנן nur Prov. 26, 25 Gewährung suchen. החנן entweder: sich (dat.) Gewährung suchen, oder (accus.) sich gewährungswürdig zu machen suchen. Die Konstruktion mit אֵל spricht für das letzte. Es ist eine reflexive Einwirkung auf das eigene Innere, es in Beziehung zu Gott seines gewährenden Wohlwollens würdig zu machen. So wird auch Berachoth 30 b aus dem Begriff ואתחנן die Aufgabe für den zum Gebete Schreitenden gefaßt, sich also vorher in seinem Innern zu sammeln, כדי שרחחונן, רעיון עליו, daß sein Sinn die entsprechende Stimmung gewinne. בעת הריא (siehe 4. B. M. 27, 12).

24. Gott, Gott, mein Herr! Du hast angefangen, deinem Diener eine Einsicht zu geben in deine Größe und deine starke Hand; wo ist auch eine Macht im Himmel und auf Erden, die wie deine Schöpfungen und deine Allmacht vollbringen könnte!

25. Lasse mich doch hinüberziehen und das gute Land sehen, welches jenseits des Jardens liegt, diesen guten Berg und den Libanon!

24. אֲדַרְנִי יְיָ הוֹה אֶתָּה הַחֲלוּת לְהַרְאוֹת
אֶת־עַבְדְּךָ אֶת־גְּדֹלְךָ וְאֶת־יָדְךָ הַחֲזָקָה
אֲשֶׁר מִי־אֵל בְּשָׁמַיִם וּבָאָרֶץ אֲשֶׁר־
יַעֲשֶׂה כְּמַעֲשֵׂיךָ וְכִגְבוּרַתְיָיִךְ:

25. אֶעְבְּרָה נָא וְאֶרְאֶה אֶת־הָאָרֶץ
הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן הַהוּא
הַטּוֹב הַזֶּה וְהַלְבָּנוֹן:

B. 24. ארני: der du mich deines Dienstes gewürdigt, mich Werkzeug und Vollbringer deines Willens auf Erden hast sein lassen. Es ist der Name, der vor allem im Munde der Propheten und Gottesmänner wiederkehrt, ihre Beziehung zu Gott zu bezeichnen. יהוה: der als אלקים sich aussprechende שם הוי"ה ist die als „Recht“ sich offenbarende „Liebe“. ארני spricht das völlige Bereitsein für alles, was Gott will, aus, die völlige Hingebung an den Gotteswillen; יהוה: die völlige Überzeugung, daß auch richtend und versagend Gott nur die Liebe ist. Mit beidem spricht Moses von vornherein es aus, wie er sich ohne Murren bescheiden werde, wenn Gottes Ratsschluß ihm auch seinen letzten heißesten Wunsch zu versagen für recht befinden werde. Daher vielleicht auch das לאמר im vorigen Verse. Es ist ihm Bedürfnis, den Wunsch auszusprechen und ihn der göttlichen Erwägung zu unterstellen.

אתה החלות, alles, was du mich bis jetzt hast erfahren lassen, ist nur der Anfang einer Einsicht in deine Größe und Allmacht. גדלך (siehe 4. B. M. 14. 17). Gottes Größe ist die schöpferisch gestaltende, die Menschheit zu Seinem Ziele erziehende Kraft, die völlige Hingebung an den Gotteswillen; גדלך וירך החזקה (ספרי פנחס). וירך החזקה: die alle widerstrebende Gewalten niederwerfende Macht. אשר וגו' ארני: gehört zu כמעשׂיך מי אל: כמעשׂיך וכגבורתך מי אל. אשר וגו' ארני: Wir können einen solchen Relativsatz nicht fragend wiedergeben, sondern nur positiv verneinend: wie dessen Schöpfungen und Allmacht keine Macht im Himmel und auf Erden zu üben vermag. גדלך כמעשׂיך: וירך החזקה: וכגבורתך, גדלך כמעשׂיך.

B. 25. אעברה נא. Weit alle die Größe und Allmacht, von welchen du mir bereits eine Ahnung hast aufgehen lassen, überragt an Bedeutung das Land, welches ja das Ziel aller deiner bisherigen mir kund gewordenenaltungen in sich trägt, und von welchem aus du וירך החזקה גדלך וירך החזקה, die Erziehung und Überwindung des Menschengeschlechtes zur Begründung deines Reiches auf Erden zu vollbringen gedenkest. Ein Anblick dieses Landes wird mir einen weiteren Einblick in die Größe und Macht deiner Waltungszukunft eröffnen. את הארץ הטובה, wie es so ganz seiner großen Bestimmung entspricht. וירך החזקה וירך החזקה ist Apposition zu הארץ הטובה. Moses schauender Geist faßt die Bedeutsamkeit des Landes topisch in die Bezeichnung zusammen: הרה הטוב הזה. והלבנון. הרה הטוב: der Tempelberg, der 'ד', der 'ד' (Jes. 2, 2 u. 3), von welchem, als der Stätte des göttlichen Gesetzesheiligums, das von Moses den Händen und Geistern anvertraute Gottesgesetz zuerst die Erleuchtung und Heiligung des jüdischen Volkes, und sodann einft der Gesamtmenschheit vollbringen soll, והלבנון, und welchem sich das ganze übrige Land von Süd nach Nord hinaufsteigend als Libanonterrasse anfügt. Die Moriahöhe, der Zionsberg, die letzte Berghöhe des Libanons im Süden, wird

26. Da wendete sich Gott zürnend gegen mich um euretwillen und gab mir kein Gehör. Und es sagte Gott zu mir: Du hast Genüge, sprich zu mir nicht mehr von dieser Sache!

27. Gehe zum Gipfel der Anhöhe hinan und hebe deine Augen westwärts und nordwärts, südwärts und ostwärts, und siehe mit deinen Augen; denn du sollst diesen Garten nicht überschreiten.

28. Verpflichte Jehoschua und festige ihn und stärke ihn; denn er soll vor diesem Volke herziehen und er sie das Land in Besitz nehmen lassen, welches du siehst.

29. Wir weilten damals im Thale Beth=Peor gegenüber.

26. וַיִּתְעַבֵּר יְהוָה בִּי לְמַעַנְכֶם
וְלֹא שָׁמַע אֵלַי וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי
רֵב-קָדַךְ אֶל-תּוֹסֵף דַּבֵּר אֵלַי עוֹד
בְּדַבַּר הַזֶּה:

27. עֲלֵה וְרֵאשׁ הַפְּסָגָה וּשְׂא
עֵינֶיךָ וּבֶה וּצְפֵנָה וְתִכְנֶנָה וּמִזְרָחָה
וּרְאֵה בְעֵינֶיךָ כִּי-לֹא תַעֲבֹר אֶת-
הַיַּרְדֵּן הַזֶּה:

28. וְצוּ אֶת-יְהוֹשֻׁעַ וְחֻקְהוּ וְאַמְצֵהוּ
כִּי-הוּא יַעֲבֹר לִפְנֵי הָעַם הַזֶּה וְהוּא
יִנְתִּיל אוֹתָם אֶת-הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּרְאֶה:
29. וַנִּשָּׁב בְּבִנְיָא מִוֵּל בֵּית פְּעוֹר: פ

als die Wurzel des Libanon begriffen, zu ihr steigt man vom Gipfel des Libanon im Norden nieder, sie heißt daher ירכתי לבנון, ירכתי צפון (Ps. 48, 3 und Rön. II. 19, 23): das Richtungsziel des Nordens, das Richtungsziel des Libanon (siehe 2. B. M. 26, 22; Ps. 128, 3 und Zirmija 22, 6: ראש הלכנון, Haupt — der Bedeutung nach — oder Anfang des Libanon). In sinnig lehrender Deutung faßt daher der Midrasch der Weisen die schneeige Weiße, auf welche der Name לבנון hinweist, in der sittlichen Bedeutung des Weißen als Farbe der Läuterung und der Reinheit auf, und spricht mit Hinblick auf das jesaianische: והלכנון זו ביה, אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילינו: (ספרי) also, daß in dieser Anschauung der ganze Libanon seinen Namen von der „Läuterungsstätte“ trägt, die auf seiner letzten südlichen Erderhebung ihre Begründung fand.

B. 26. ויחעבר וגו'. ויחעבר eigentlich: sich aus der Grenze seiner Innerlichkeit, aus sich selbst hinaussetzen, mit seiner ganzen Persönlichkeit hervortreten gegen jemanden, d. i. sich mit ganzer Entschiedenheit gegen jemanden äußern: da wendete sich Gott zürnend wider mich. למענכם: weit überwiegend, ja, wie wir glauben, ausschließlich bezeichnet למען nicht den Grund, die Veranlassung, sondern den Zweck. Wir haben zu 4. B. M. 21, 12 die hohe Bedeutsamkeit anzudeuten gewagt, die der Tod Moses und Aharons in der Wüste in dem transjordanischen Lande neben den Gräbern des hingestorbenen Geschlechtes für die ganze Beglaubigung seiner Sendung inmitten seines Volkes für alle Zukunft haben dürfte, und mag sehr wohl dieses למענכם an diesen hohen nationalen Zweck denken. רב לך: du hast das deinige gethan. Deiner Wirksamkeit auf Erden hast du genügt, die dir beschiedene Einsicht in die Größe und Macht meiner Weltungen hast du erreicht.

B. 28. וצו וגו'. Nimm ihn in Pflicht, trage ihm die Verpflichtungen seines Amtes auf (siehe 4. B. M. 27, 19). ורוקרו: mache ihn fest, daß er sich durch nichts von der Bahn seiner Pflicht ablenken lasse, ואמצרו: und mache ihn stark zur Überwindung aller Schwierigkeiten und Hindernisse.

B. 29. ונשב וגו'. Offenbar ist diese Bitte und dieser Auftrag identisch mit dem 4. B. M. 27, 12 f. gegebenen Bericht. Wir erfahren hier, daß dem dortigen ויאמר

Kap. 4. V. 1. Und nun Zisrael, höre auf die Gesetze und Rechtsordnungen, die ich euch zu erfüllen lehre, damit ihr lebet und kommet und das Land in Besitz nehmet, welches Gott, der Gott eurer Väter, euch giebt.

ד. 1. ועתה ישראל שמע אל־החקים ואל־המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם לעשות למען תהיו ובאתם וירשתם את־הארץ אשר יהיה אלהי אבותיכם נתן לכם:

die versagte Bitte vorangegangen war. Wenn aber Moses hier noch besonders an die Örtlichkeit erinnert, wo er diese Bitte um Gewährung des Mitthinüberziehens in das Land gewagt, so dürfte damit auch noch das besondere Motiv angedeutet sein, das in der Tiefe seiner Seele diesen Wunsch erzeugt. Es war Beth Peor gegenüber, die Gegend, welche Zeuge der letzten Verirrung, der sittlichen Schwäche seines Volkes gewesen, das so leicht der Verführung erlag, und tief mochte die Bekümmernis in Moses Gemüt gewohnt haben, wie sein Volk die sittliche Probe bestehen werde, in noch engerer Berührung mit der entarteten Bevölkerung des Landes, und wie sehr es seines Beistandes, seines mahnenden und warnenden Wortes bedürfen — und entbehren werde.

Kap. 4. V. 1. ועתה ישראל, dieses „ועתה“ ist die Aufforderung, aus allem dem, was Moses bisher aus der Vergangenheit dem Volke zu erneuertem Bewußtsein hervorgehoben hatte, das Resultat für die nun anzutretende neue Zukunft zu ziehen. Aus allen gemachten Erfahrungen stellt sich ein Ergebnis heraus, daß „Gehorsam gegen den göttlichen Willen“ die einzige so unerläßliche als ausschließliche Bedingung für das Heil seiner Zukunft bilde. Moses geht von dannen, allein die Gesetze, die er ihnen von Gott überbracht und gelehrt, sie enthalten alles, dessen sie zum glücklichen Aufbau ihrer Zukunft bedürfen; ihre Erfüllung und die Art ihrer Erfüllung und den Ernst ihrer Erfüllung dem Volke ans Herz zu reden, bildet daher das letzte Anliegen Moses vor seinem Scheiden.

שמע אל, die aktive spontane Gehörthätigkeit ist eigentlich der geistige Durst (צמא), dessen Befriedigung die geistige Wachstumsfreude bringt (שמה, צמח), wie ראה das geistige Weiden, die Befriedigung des geistigen Hungers, die konkreten Weltobjekte dem Gedanken bringt, die erst durch die lehrend befruchtende Gehörthätigkeit, zur auflösenden, scheidenden und kombinierenden Entwicklung gelangen. Da wir nur in Worten zu denken vermögen, so wird in Wahrheit alles Denken durchs Gehör vermittelt. — שמע אל ist nun das stete Hinhören auf einen Lehrinhalt, uns nicht damit zu begnügen, ihn einmal erkannt zu haben, sondern ihn uns immer und vor allem da klar und gegenwärtig zu halten, wo er zur Verwirklichung gelangen soll. — שמע אל fordert: keinen Schritt im Leben zu thun, ohne erst die Gesetze zu befragen, welche Normen sie für die Lebenserfüllung enthalten.

אל החקים ואל המשפטים. Es kann nicht genug darauf hingewiesen werden, wie in allen Ermahnungen Moses חקים in den Vordergrund gestellt sind. Immer erst חקים und dann משפטים. Eben חקים, eben die Gesetze, die unser individuelles, leiblich sinnliches Leben umschranken, mit welchen Gott unserem individuellen leiblich sinnlichen Sein und Wollen sein Maß, sein „nicht mehr noch minder“ zugemessen hat, sie bilden die nicht zu beseitigende allererste Grundlage für die Erfüllung unserer Menschen- und Volksbestimmung auf Erden. Sie, die חקים, vor allem die עריות- und אסורות- Gesetze, erzeugen erst Individuen von solcher dem Geistigen und Sittlichen zugewandten Gemüthsart, daß von ihnen sich eine auf der Rechtsbasis der משפטים stehende Volksgesellschaft erbauen könne (siehe zu 3. B. M. 18, 3—5).

2. Füget dem, was ich euch gebiete, nichts hinzu und laßet nichts daran fehlen, die Gebote Gottes, eures Gottes, zu hüten, die ich euch gebiete.

2. לֹא תִסְפוּ עַל-הַדְבָר אֲשֶׁר
אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם וְלֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ
לְשֹׁמֵר אֶת-מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר
אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם:

אשר אנכי מלמד אתכם. Wiederholt bezeichnet Moses die Thätigkeit, durch welche er dem Volke die Kenntnis des göttlichen Gesetzes vermittelt hat, nicht als כתיבה, sondern als שבעל פה, מורה שבעל פה, sondern mündliches Wort, mündliche Lehre, מורה שבעל פה, was das Medium, welches das Gottesgesetz im Volke pflanzte, und Moses gebraucht nicht den Ausdruck הורה, מורה אתכם, מורה הוריתי אתכם, sondern: למד. Während הורה, הורה הורה (siehe 1. B. M. S. 354), einen geistigen Keim in jemanden legen, vorzugsweise die Förderung geistiger Erkenntnis bedeutet, geht למד, das ja auch Gewöhnen, Üben bedeutet (und in מלמד הבקר 3, 31 geradezu den das Tier zum Pflügen anhaltenden Dreißtock, sowie in למודין der Mishna Kelim V, 9 zusammenhaltende Reifen bezeichnet), weit über das bloße begriffliche Erkennen hinüber und bezeichnet einen solchen Unterricht, der die praktische Erfüllung im Auge hat und dazu die vollständige Anleitung giebt. Moses' Gesetzelehre war daher im buchstäblichsten Sinne: הלמוד, und „Talmud“ ist mosaisches Gesetz.

למען החיו ובאדם וירשמו: der den göttlichen Gesetzen zugewandte freie Gehorsam schafft uns Leben. Nur indem wir alle unsere Lebensthätigkeiten, unser ganzes Sein und Wollen der Leitung des göttlichen Gesetzes übergeben, seine Bestimmungen in uns aufnehmen und all unser Denken und Empfinden, Reden und Handeln gestalten lassen, kommt unserem „Sein“ (היה) der Name „Leben“ (חיה) zu, vollendetste Verwirklichung des unserm Sein zu Grunde liegenden, in unserem Sein zu Tage tretenden, Verwirklichung suchenden „Gottesgedankens“ (הגה), und nur dann können wir einst auf unseren Lebenslauf zurückblickend sagen: חיינו, wir haben den durch uns zur Verwirklichung kommen sollenden Gottesgedanken verwirklicht! Und wie der freie Gesetzesgehorsam die einzige Bedingung unseres individuellen, sich zum wahren Leben entfaltenden Daseins ist, so ist er auch die einzige Bedingung unseres auf eigenem Boden zu konstituierenden nationalen Lebens. שמע וגו' למען החיו ובאדם וגו'.

ובאדם וגו' und שמע אל החקים Product von החיו וגו' und שמע אל המשפטים.

B. 2. לא תספו וגו'. Jedes uns von Gott erteilte Gebot soll von uns in seiner Integrität zur Ausführung gebracht werden; wir sollen dabei keinerlei Willkür, keinem subjektiven, beliebigen Hinzuthun oder Ablassen Raum geben, z. B. nicht mehr oder weniger als die vorgeschriebenen vier Abschnitte der Thefillin, vier Pflanzenarten im Lulab, vier Doppelfäden der Biezith (Sanhedrin 88 b), nicht mehr oder weniger als die vorgeschriebenen drei Berachotsfäden im Segen der Kohanim, als die vorgeschriebenen ein, zwei oder vier Bluthingebungen der Opfer (R. S. 28 b). Alle diese und ähnliche Gebote sind ein Gotteswort, eine Gottesrede an uns. Jedes willkürliche Zusetzen oder Abnehmen wäre ein Fälschen des Gotteswortes, ein Hineintragen menschlichen Dafürhaltens in die Wahrheit ewiger Gottesgedanken, ein Hinabziehen göttlicher Institutionen zu der Flachheit menschlicher Außerlichkeiten.

לשמר את מצות ד' וגו'. dieses gewissenhafte Innehalten des „nicht mehr und nicht minder“ bei Erfüllung der göttlichen Gebote soll eben den Zweck haben, die göttlichen Gebote in ihrer Integrität unverkürzt und rein zur Verwirklichung zu bringen.

3. Cure Augen finds, die sehen, was Gott bei Baal Peor gethan. Denn jedermann, der dem Baal Peor nachgewandelt, den hat Gott, dein Gott, aus deiner Mitte vertilgt,

3. עֵינֶיכֶם הָרְאוֹת אֶת אֲשֶׁר-עָשָׂה יְהוָה בְּבַעַל פְּעוֹר בְּי כָל־הָאִישׁ אֲשֶׁר הִלֵּךְ אַחֲרָי בְּעַל־פְּעוֹר הַשְּׂמִידוֹ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִקֶּרְבְּךָ:

In dieser Zweckbeifügung glauben wir aber sofort die Erinnerung zu finden, daß, was eben aus gewissenhafter Sorgfalt für möglichst genaue Erfüllung der göttlichen Gesetze und nicht aus dreifster Reformierungsjucht geschieht, nicht unter dieses Verbot לא הספו וגו' fällt, vielmehr eben aus der uns hier und so oft gebotenen שמירה der מצוה resultiert. So, wenn der Zweifel, ספק, den טוב שני של גליות erzeugt hat, oder wir infolge einer Verschiedenheit der Überlieferungen die eine gebotene הרועה in zwei Weisen als שברים der הרועה darstellen u. (siehe 34, 2 מ"ו). Ebenso fällt eine wiederholte Erfüllung einer מצוה, wie 3. B. הקיעות und הקיעות מיושב. וגו' nicht unter dieses Verbot (28 b; — siehe auch ר"ה הוספו) zu חידושי רשב"א (siehe auch ר"ה 16 a).

Nach II ה' (ממרים) רמב"ם (II, 9) brächte dieses Verbot den nationalen Gesetzesautoritäten zugleich die Warnung, daß sie diejenigen Anordnungen, הגרות und הקנות, die sie infolge ihrer Verpflichtung או משמרה או משמרה, die Gesetzeserfüllung zu schützen (siehe 3. B. M. 18, 30) zu treffen hatten, nicht als integrierende Bestandteile des göttlichen Gesetzes, nicht als דאורייתא, somit als הוספה, als „Zusatz zum göttlichen Gesetze“ erscheinen lassen, sondern ihnen deutlich und klar ihren דרבנן=Charakter als סייגים, als Schutzgesetze erhalten sollen, eine Warnung, der auch die anordnenden Weisen mit gewissenhafter Sorgfalt nachgekommen sind und entschieden in ihren Überlieferungen und Erläuterungen die Scheidung zwischen דאורייתא und דרבנן aufrecht halten. Kap. 13, 1 steht dieses Verbot noch einmal, und zwar in folgender Fassung: אה כל הדבר אשר אנבי מצוה אהכם אהו השמרו לעשות לא הספו עליו ולא הגרע ממנו. Es ist nicht unmöglich, daß jede dieser beiden Stellen sich insbesondere auf eine dieser beiden Vermehrungen und Verminderungen des Gesetzes beziehe. Unsere Stelle spricht das Verbot im Plural aus: ולא הגרעו ממנו וגו' ולא הספו על הדבר וגו' dürfte daher die nationale Gesamtheit verpflichten, den schriftlich und mündlich überlieferten göttlichen Gesetzen kein neues Gesetz als göttlich hinzuzufügen, noch einer als von Gott offenbart überlieferten Bestimmung diesen göttlichen Charakter abzuerkennen. Jene weitere Stelle (Kap. 13), die das Verbot im Singular ausspricht, לא הוסיף עליו ולא הגרע ממנו, dürfte hingegen jedem einzelnen die Verpflichtung bringen, ein jedes Gebot ohne Zusatz und ohne Verkürzung so, wie es die Gesetzüberlieferung vorschreibt, zu erfüllen. Hierfür spräche denn auch der Wortlaut: אה כל הדבר וגו' אהו השמרו לעשות לא הספו עליו וגו'. Dieses „אהו“ dürfte erkennen lassen, daß das Objekt dieses Verbotes nicht sowohl der Komplex der ganzen Gesetzgebung, sondern jedes einzelne Gebot ist, das in der unangetasteten Integrität seiner Erfüllung geschützt bleiben soll.

B. 3. עיניכם הראוהו. Es war dies ja eine Erfahrung aus der damals allerjüngsten Zeit. Die Peorverirrung war ja nach Besiegung Sichons und Dgs. Sie war daher dem zum Einzuge in das Land bereiten Geschlechte in frischester Erinnerung. In hohem Grade belehrend erscheint aber der unmittelbare Übergang von לא הספו וגו' und לא הגרעו zu dem warnenden Hinweis auf den Untergang der ע"ו. עובדי ע"ו. Es wird damit die Wahrheit bekundet, daß jede die unantastbare Göttlichkeit des Gesetzes auch nur in Beziehung auf ein Gebot leugnende, menschliches Belieben den göttlichen Satzungen

4. und ihr, die ihr bei Gott, eurem Gotte, fest geblieben, ihr alle lebet heute.

4. וְאַתֶּם הַדְּבָקִים בַּיהוָה אֱלֹהֵיכֶם הַיּוֹם כְּלַכֶּם הַיּוֹם:

gleichsetzende Willkür einem polytheistischen Gesamtabfall gleichkommt. So hatte Saul einem subjektiven deutenden Meinen und Belieben auf die Ausführung eines ihm gewordenen Gottesauftrages Einfluß eingeräumt, und statt strikter Erfüllung des ihm klar und deutlich vorliegenden Gebotes, hatte er sich erlaubt weniger und mehr zu thun, als ihm geboten, „weniger“: indem er unterlassen, an Agag und einem Teil der Beute das ihm aufgetragene Gottesgericht zu vollziehen; „mehr“: indem er den besten Teil der Beute zum Opfer bestimmte und damit noch ein besseres, als das von Gott Gebotene, thun zu können vermeinte. Saul hatte somit ganz eigentlich die Warnung: *עַל צַפּוֹן בַּיִת פְּעוֹר* ולא הגרע חחפץ לר' בעלות וזבחים כשמע בקול ד' הנה שמע מוכח טוב להקשיב מחלב אילים כי חטאה קסם מרי ואון וחרפים הפצר „Hat Gott also an Empor- und Mahlopfers Wohlgefallen, wie am Hören auf Gottes Stimme? Siehe, Gehorchen ist mehr als bloßes Opfer, Aufmerken mehr als Fett der Widder; denn Zaubereisünde ist Ungehorsam, Gößen- und Orakeltum eigenmächtiges Vordringen!“ מרי, der Ungehorsam, der Gottgebotenes unerfüllt läßt, weil es wirklichem oder vermeintlichem Belieben irgend welchen anderen Faktors nicht zusagt, ist er in tiefem Grunde eine andere Verirrung, als die, welche über die Vollbringung einer von Gott gebotenen oder von Gott gebilligten Handlung noch erst den Zaubermwürfel entscheiden läßt? Und הַפְּצָר, jene Vermessenheit, die selbsterdachte Übungen göttlich Gebotenen verbessernd zur Seite stellt, ist sie in tiefem Grunde etwas anderes, als jener polytheistische Abfall, der dem einen Einzigem nicht alles, nicht sich mit seinem ganzen Geschick und seinem ganzen Lebensinhalte unterstellt, sondern Ihm zur Seite noch eine andere Selbstherrlichkeit — (das ist צַפּוֹן von צַדִּיק) — mit ihrem Walten über sein Geschick und ihren Orakeln für seine Thaten gelten läßt? (vergl. zu 4. B. M. 15, 31).

בעל צפון בית פעור ist wohl Ortsbezeichnung, wie Kap. 3, 29: *בית פעור* (4. B. M. 33, 7).

אשר הלך אחרי בעל פעור, es ist möglich, daß dieser Ausdruck nicht nur diejenigen umfaßt, welche rite den Peorult vollzogen, sondern auch alle die, die nur irgendwie sich bei dieser großen Verirrung beteiligt und sich ihr zugeneigt bewiesen. Es wäre dann die Warnung vor dem Abweichen von irgend einem der göttlichen Gesetze eine um so ernstere.

וּרְבֵק ואתם הרבקים. W. 4. ואתם הרבקים. ורבק ist der innigste Anschluß an einen andern, ורבק (1. B. M. 2, 24; — siehe daselbst S. 151), der sich somit nicht der leisesten Abneigung bewußt ist. ואתם עיניכם heißt es im vorigen Verse, euch liegt die Selbsterfahrung vor Augen. Es ist keiner unter euch, der nicht weiß, daß er sich auch nicht die leiseste Abweichung zum Peor hin hat zu Schulden kommen lassen und darum mitten in der Pest, die die Schuldigen hinraffte, erhalten blieb. Dadurch hat jeder an sich selbst den stärksten Beweis von dem Werte des Gottgehorsams und die stärkste Mahnung zu wandelloser Treue. Diese Erfahrung machte die Gesamtheit in allen ihren Gliedern. Darum der Plural: ואתם ואתם עיניכם וגו'. Die strafende Vernichtung traf aber die Schuldigen mit Rücksicht auf die ihrer reinen Gottesbestimmung einheitlich zu erhaltende Nation, daher Singular: מקרבך. Die Bestimmung Israels als Gottesvolk duldet keine Peorjünger in seiner Mitte.

5. Siehe, ich habe euch Gesetze und Rechtsordnungen gelehrt, wie mich Gott, mein Gott, verpflichtet, damit ihr danach handelt in Mitte des Landes, wohin ihr es in Besitz zu nehmen kommet.

שני 5. ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים באשר צוני יהוה אלהי לעשות כן בקרב הארץ אשר אתם באים שמה לרשתה:

B. 5. ראה, eine fernere Thatsache, die ihr als selbsterfahrene festhalten sollt, ist die: למדתי וגו' לעשות כן וגו' אשר אתם באים וגו'. Ihr seht, ich habe euch nach mir gewordenem göttlichen Befehle Gesetze und Rechtsordnungen gelehrt, damit ihr sie in dem Lande zur Erfüllung bringet, in welches ihr nun einzieht. Damit ist für eure Bestimmung und für die Bedeutung dieser Gesetze die euch und sie von allem andern charakteristisch unterscheidende Thatsache festgestellt: ihr seid das einzige Volk auf Erden, das Gesetze hatte, bevor es ein Land besaß, und diese Gesetze sind die einzigen, deren Erfüllung nicht als Mittel zu einem Volksdasein und einer aus einem nationalen Boden zu schöpfenden nationalen Selbständigkeit und Wohlfahrt, sondern als Zweck derselben dastehen. Jedes andere Volk wird ein Volk durch sein Land und schafft sich dann Gesetze für sein Land. Ihr aber seid ein Volk durch das Gesetz und erhaltet ein Land für das Gesetz. Alle anderen Gesetze sind aus der von dem Lande erzeugten Eigentümlichkeit des Volkes und seiner wechselnden Entwicklungsbedürfnisse hervorgegangen, euer Gesetzgeber — der Mensch, aus dessen Händen ihr euer Gesetz empfangen, — hat euer Land nie gesehen, seinen Boden nie betreten, er war nur der Überbringer des Gesetzes, und sein Grab in der Wüste ist das Gottesiegel an dem Gesetze, das er überbracht, sowie die Wardelung seiner Ewigkeit und Unwandelbarkeit. Das Gesetz ist das absolute, ihr und das Land seid das Bedingte. Nicht nach eurem und eures Landes' wechselndem Geschehe hat das Gesetz sich zu wandeln, sondern nach eurer wandelnden Gesetzkreue wandelt euer und eures Landes' Geschick. Mit dem Gesetze im Arme steht ihr als Volk an der Grenze des Landes, das ihr betreten sollt, um dort das Gesetz zur vollen Verwirklichung zu bringen; mit dem Gesetze im Arme werdet ihr — einst des Landes' zeitweilig verlustig — immer und immer wieder als Volk dastehen, das keine andere Bestimmung hat, als der Erfüllung dieses Gesetzes zu leben und des Augenblicks zu harren, der ihm wieder den Eintritt in das Land eröffnet, das ihm für die volle Erfüllung dieses Gesetzes gegeben. Ihr seid das Gesetzesvolk, Palästina ist das Gesetzesland, nicht aber seid ihr das palästinensische Volk und Palästina ist nicht das jüdische Land. —

ראיה: mit diesem "Lehren" erfüllte ich nur das Pflichtgebot Gottes, in dessen Dienst ich atme, den ich אלהי nenne, durch den ich bin, was ich bin, und der über alles, was ich bin und vermag, zu disponieren hat. Daraus fließt dann (Behoroth 29 a) der große jüdische Grundsatz für alle in der Nachfolge Moses der Lehre seines Gesetzes lebenden Männer: מה אני כהנם אף אתם כהנם, das die Gesetzeserfüllung vermittelnde Lehren des Gesetzes — למור ההורה (siehe zu B. 1) — nur als Pflicht zu üben, für deren Leistung keinerlei Vergütung genommen werden darf. Diese Bestimmung umfaßt alles von Moses Gelehrte, somit das ganze göttlich geoffenbarte schriftliche und mündliche Gesetz, und zwar jede, sei es bloß theoretische Erkenntnis oder die unmittelbar praktische Erfüllung fördernde Leistung. Daher denn auch die Sätze: הנוטל שכרו לרין ריניו בטלים להעיד עדותיו בטלין להוות ולקדש מימיו מי מערה, wer sich seine Rechtsentscheidung, sein Zeugnisablegen bezahlen läßt, dessen Urteil und dessen Zeugnisablage ist ungültig; wer sich das Sprengen mit dem

6. So hütet denn und erfüllet; denn das ist eure Weisheit und eure Einsicht vor den Augen der Nationen, welche alle diese Gesetze hören werden und werden sagen: Es ist doch eine weise und einsichtsvolle Nation dieses große Volk!

6. ושמרתם ועשיתם כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל-החקים האלה ואמרו ורבק עם-הכם ונכון הגוי הגדול הוה:

Entsündigungswasser oder das Einschütten der Asche bezahlen läßt, dessen Wasser ist Höhlenwasser und dessen Asche Küchenherdasche (dasselbst). Schön heißt es (dasselbst) weiter (Prov. 23): ומניין שאם לא מצא כהנם שלמר בשכר ח"ל אמה קנה ומניין שלא יאמר כשם שלמדתה בשכר כך אלמדנה בשכר ח"ל אמה קנה ואל המכור keinen, der dich im Gesetze unentgeltlich unterrichtet, so schaffe dir den Unterricht für Geld; denn es heißt: kaufe die Wahrheit. Sage dann aber nicht: so wie ich mein Lerner habe bezahlen müssen, so will ich auch mir mein Lehren bezahlen lassen; denn es heißt: die Wahrheit kaufe, aber verkaufe sie nicht. Diese Verpflichtung zu unentgeltlichem Unterrichte in der Gesetzeslehre und zu unentgeltlicher Leistung von der Erfüllung des Gesetzes geforderter Handlungen schließt nicht die Vergütung für andere damit verbundene Leistungen aus, wie שכר שמור für die Beaufsichtigung der Überwachung bedürftiger Schüler, שכר כטילה רמוכה Ersatz offenbar durch die Leistung erlittener Verschämmiss, auch nicht den Lebensunterhalt derjenigen, die, um ganz dem Unterrichte und der Gesetzespraxis leben zu können, auf jeden anderen Erwerb verzichten (siehe Nedarim 37, "הוספו" Bchoroth 29 a).

B. 6. ושמרתם ועשיתם, die erste Bedingung der Gesetz währenden Hüterpflicht ist: Lernen; wie überall וזמנה זו ומנה (siehe 3. B. M. 18, 4 u. 5). Da somit in diesem Gesetze euer ganzes Dasein wurzelt und eure ganze Bestimmung und Zukunft, so habt ihr nichts anderes zu thun, als: zu lernen und zu erfüllen! כי היא, denn es, beides zusammen, die שמירה und עשיה, das Studium und die Praxis des Gesetzes, ist eure חכמה und eure בינה für die Auffassung der Völker. חכמה: das Zinschaufnehmen der gegebenen Lehrsätze der Wahrheit, בינה: die bei deren Anwendung sich bewährende Gedankenkunst des richtig folgernden und schließenden Verstandes (siehe 2. B. M. S. 363). Welche Wissenschaften und Künste das charakteristische Erbeil der anderen Kulturvölker sein mögen, eure, die jüdische Wissenschaft und Kunst, ist die Wissenschaft und Kunst des Aufbaus eines ganzen Menschen- und Volkslebens auf dem Fundamente des Gottesbewußtseins und der Menschenpflicht, ist die Wissenschaft und Kunst der Erkenntnis und der Verwirklichung des Gottesgesetzes, die Wissenschaft und Kunst der Wahrheit und der Harmonie des Lebens.

לעיני העמים, diese eure Wissenschaft und Kunst des Lebens wird euer Charakteristikum bilden in der Anschauung der Völker. Was der alte Seher gesprochen: יפה אלהים ליפה, die Künste des sinnenschmeichelnden Schönen hat man bei anderen Völkern zu suchen, aber die Kunst, wie man Hütten, Städte, Staaten baut, in welchen Gott seine beseligende Gegenwart bekundet, wird nur bei Sems Söhnen zu finden sein, das wird sich an euch bewähren, und indem ihr ausschließlich dieser Erkenntnis und Erfüllung des göttlichen Gesetzes vor den Augen der Völker lebet, wird euer ganzes Leben eine Propaganda sein für das dem Gottesgesetze huldigende Gottesreich auf Erden.

אשר ישמעון את כל החקים האלה. Nicht umsonst wird hier für die Anschauung der Völker der ganze Komplex der jüdischen Gesetze genannt. Sind sie doch

7. Denn welches ist ein großes Volk? Das ihm nahe Gottheit hat, wie Gott, unser Gott, so oft wir zu ihm rufen.

8. Und welches ist ein großes Volk? Das gerechte Geseze und Rechtsordnungen hat, wie diese ganze Lehre, die ich euch heute vorlege!

7. כִּי מִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר-לוֹ אֱלֹהִים
קָרְבָּים אֵלָיו בִּיהוָה אֱלֹהֵינוּ בְּכָל-
קְרָאָנוּ אֵלָיו:

8. וּמִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר-לוֹ חֻקִּים
וּמִשְׁפָּטִים צְדִיקִים כְּכֹל הַתּוֹרָה הַזֹּאת
אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לְפָנֶיכם הַיּוֹם:

allesamt das unwandelbare, gegebene Maß für alle Lebensverhältnisse. Andere Völker suchen unablässig das den jedesmaligen, in unaufhörlichem Wechsel begriffenen Zuständen entsprechende Maß der Staatenweisheit. Und weil ihre legislatorischen Schöpfungen nur dem das zeitlich Beschränkte und die Oberfläche der Dinge erfassenden Menschengedanken entspringen, darum sind ihre Normen in ewigem Fluß, und das heute als Heil und Segen bedingende Wahrheit und Recht Verkündete wird vom Morgen als verderbliche Thorheit begraben. Nur das jüdische Volk hat ein ewiges Pflichtenmaß für alles Sein und Wollen des inneren und äußeren Menschen- und Volkslebens, dem es mit kühner Zuversicht seine Menschen- und Volksexistenz aller Zeiten unterwirft, wissend, daß es eben mit dieser seiner Unterordnung unter Gottes Gesetz sich zum Herrn und Meister seiner Geschichte macht. Wie sein Gesetz, so ist auch seine Geschichte ein von vornherein Gegebenes. Diese, eine ganze Nation in allen ihren Geschlechtern umfassende Hingebung an die Erkenntnis und Erfüllung eines Gesetzes, macht das jüdische Volk zu einer imponierenden geistigen Größe in den Augen der Völker. Sie erhalten Kunde von allen diesen, das jüdische Menschen- und Volksleben gestaltenden Normen und bekennen, dieses große Volk sei doch ein von Weisheit und Einsicht erfüllter nationaler Verein! Es ist zweifelhaft, worauf der im 7 u. 8. liegende beschränkende Gegensatz zu beziehen ist. Vielleicht: so absonderlich auch das jüdische Volkstum erscheint, so kann man doch nicht umhin, es als ein גוֹי גָּדוֹל und ein עַם חָכָם וְנָבוֹן anzuerkennen. Oder: dieses גוֹי גָּדוֹל hat seine Größe nur darin und dadurch, daß es ein עַם חָכָם וְנָבוֹן ist.

W. 7 u. 8. כִּי מִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר וְגוֹ' ומִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר וְגוֹ'. Wenn dies die Frage sein sollte, welches Volk sich mit Israel vergleichen könnte, so hätte es wohl kaum גוֹי גָּדוֹל, sondern מִי גוֹי אֲשֶׁר וְגוֹ' oder besser מִי גוֹי אֲשֶׁר אִי הוּא heißen sollen. Wir glauben, in מִי גוֹי גָּדוֹל eine Frage und in אֲשֶׁר לוֹ וְגוֹ' die Antwort erblicken zu dürfen. Es heißt zuvor, die Völker werden Israel ein großes Volk nennen. Hier folgen nun die Motive: in zwei Momenten wird die Größe eines Volkes gefunden, in der Prosperität nach innen und nach außen und in der Weisheit seiner Staatsverfassung; beide springen den Völkern bei Israel in die Augen. Denn, heißt es, welches ist ein großes Volk? Das ihm nahe Gottheiten hat, d. h. dem seine Gottheiten Aufblühen und Gedeihen, Schutz und Sieg gewähren; ganz so wie in Wahrheit Gott der einzig Einzige, dem wir als unserem Gotte huldigen und gehorchen, uns in allen Verhältnissen gewährt, in welchen wir Seiner bedürfen. Und ferner: Welches ist ein großes Volk? Das gerechte Geseze und Rechtsordnungen hat; ganz so, wie in Wahrheit die Lehre enthält, die Moses uns von Gott zur Annahme vorgelegt. Eben, daß Israel dieses Gesetz zu ewig treuer Erfüllung angenommen, das bildet seine geistige und sittliche Größe. Gleichwohl ist אֱלֹהִים אִלֵּים קָרָב; denn da in Wahrheit nur Gott dem Menschen nahe ist, alle Götter Wahn und die in ihnen vergötterten Mächte dem Menschen und seinen Anliegen fern sind, so bezieht

9. Nur hüte dich für dich und hüte deine Seele sehr, daß du die Thatsachen nicht vergessest, die deine Augen gesehen, und daß sie nicht aus deinem Herzen weichen alle Tage deines Lebens, und bringe sie deinen Kindern zur Erkenntnis und deinen Kindeskindern:

9. רַק הַשְׁמֵר לְךָ וְשָׁמֵר נֶפְשְׁךָ
מֵאֵד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת-הַדְּבָרִים אֲשֶׁר-
רָאוּ עֵינֶיךָ וּפְנֵי-יָסוּרוֹ מִלְּבַבְךָ כֹּל יְמֵי
חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבְנֶיךָ וּלְבְנֵי בְנֵיךָ:

sich in Wahrheit אלקים dem Sinne nach auf Gott, und es heißt eigentlich: Welches Volk ist groß? Das einen ihm so nahen Gott hat, wie Gott, unser Gott, uns nahe ist.

Nicht umsonst ist aber wohl der Hinweis auf die Prosperität des jüdischen Volkes und die darin sich kundgebende Gottesnähe zuerst genannt. Ist sie es ja, die von Gott getragene geschichtliche Erscheinung vor allem, welche die Aufmerksamkeit der Völker auf sich zieht und sie die hohe Bedeutsamkeit des jüdischen Gesetzeslebens ahnen läßt, das eben in diesem äußeren Erfolge, in der von ihm bewirkten Gottesnähe, seine Göttlichkeit dokumentiert.

W. 9. ראה למדתי וגו' ו עיניכם הרואוה (Verse 3 und 5) weisen uns auf die Selbsterfahrung zweier Thatsachen hin: auf das jeden einzelnen hinsichtlich seiner Gesetzesstreue oder -Untreue wägende Gottesgericht und auf die unsere ganze Zukunft absolut bedingende Kraft dieses Gesetzes. Alles aber beruht auf der nationalen Selbsterfahrung der fundamentalen Thatsache der Gottesoffenbarung dieses Gesetzes und der damit unmittelbar verbrieften Göttlichkeit des Gesetzes und außerweltlichen Persönlichkeit Gottes. Diese geschichtliche, durchaus fundamentale Thatsache, die durch unsere eigene Sinneswahrnehmung dokumentierte Gesetzesoffenbarung am Sinai, sie ist es daher in allererster Linie, die unseren Geistern und Herzen ewig gegenwärtig bleiben und zu gleicher Beherzigung und Forttradierung von uns unseren Kindern überliefert werden soll. Empirische, von einer ganzen Nation gleichzeitig gemachte Sinneswahrnehmung ist die durchaus beispiellos allein stehende Basis der geschichtlichen Thatsache der Offenbarung, und die Gesamtüberlieferung von Eltern an Kinder einer ganzen Nation die ebenso beispiellos allein stehende Erhaltung dieser Thatsache für das Grundbewußtsein aller folgenden Geschlechter.

Es sind dies drei Warnungen: 'השמר לך פן תשכח וגו', השמר לך ושמר נפשך מאד פן יסורו וגו' שמר נפשך מאד פן תשכח וגו'. השמר לך ושמר נפשך מאד פן יסורו וגו' (siehe 1. B. M. S. 128) zunächst ein Verlieren aus dem Gedächtnis durch Eingenommenheit von anderem. Die eigentliche Bedeutung von שמר (1. B. M. 1, 15) ist das Fernhalten alles Nachteiligen. השמר also: sich von allen einem bestimmten Zwecke entgegenstehenden Einflüssen fern halten. Daher in der Regel mit der Beifügung: לך, לכם, eigentlich: hüte dich dir, d. h. halte dich von allem fern, was deine pflichtgetreue Selbstbestimmung gefährden könnte. Die Naturbetrachtung und das Geschichtsisleben der nichtjüdischen Menschheit bauen sich ohne die beiden, dir durch Erfahrung feststehenden Thatsachen des außerweltlichen Einzigen persönlichen Gottes und des von Ihm ausgesprochenen Sittengesetzes auf. Du sollst bei jeder deiner Betrachtung der Natur und jeder deiner Würdigung des Geschichtsislebens stets die dir durch Erfahrung verbrieften Thatsachen zu Grunde legen, von ihnen ganz eigentlich ausgehen. Sie sind dir das Thatsächlichste unter allen Thatsachen der Natur und Geschichte. Erhalte dich inmitten einer, von aus mangelhafter Basis erwachsenen Anschauungen befangenen Welt, deiner geistigen Selbstständigkeit.

Ihren lückerhaft erbauten und darum irrigen Anschauungen und deren daher ebenso irrigen Resultaten hingegeben, läufst du Gefahr, eben die Erfahrung jener Thatsachen aus dem Bewußtsein zu verlieren, auf deren Basis allein sich die Wahrheit des Seins und Lebens gewinnt. Darum: hüte dich dir, daß du die Thatsachen nicht vergeßest, die deine eigenen Augen gesehen!

Vor allem aber: שמר נפשך מאד וגו'. Jene unjüdische Betrachtung des Natur- und Geschichtslebens hat gar leicht einen gefährlichen Anwalt in deinem eigenen Innern. Mit dem Entweichen Gottes aus dem Naturleben geht auch das Naturleben im Menschen geht seine Sinnlichkeit einer selbstherrlichen Vergötterung entgegen, und mit dem Verneinen des Gottesgesetzes für das Geschichtsleben wird der selbstfrüchtigen gewaltthätigen Menschenherrlichkeit der Thron zurecht gestellt. Beides schmeichelt gar leicht deiner נפש, deinem sinnlich geistigen Wesen und Wollen, verspricht, deine Sinnlichkeit der Unterordnung unter die Sittenheiligkeit und dein Geschichtsleben der Unterordnung unter die Rechts- und Liebesforderungen zu entbinden, die dir das Gesetz am Sinai von Gott gebracht. Darum, wie vor den unjüdischen Einflüssen von außen, so vor allem vor den der Sinnlichkeit und Selbstsucht schmeichelnden Einflüsterungen hüte dein Inneres, daß ihm nicht die Gott und sein Gesetz verbürgenden Thatsachen entrückt werden, hüte vor allem dein seelisches Wesen sehr, daß du die Thatsachen nicht aus den Augen verlierst, die deine eigenen Augen gesehen!

וּפְנֵי יְסוּרוּ מִלְּבַבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ, und wie du sie im Geiste stets gegenwärtig haben sollst, so lasse sie — ja das Ziel des Ganzen — כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ, nicht nur in gewissen Lebensaltern, in gewissen Weihetagen und Stunden, lasse sie, so lange du lebst, bei jedem Atemzuge deines hieniedigen Seins, dein Herz, diese Stätte aller deiner zur That strebenden Gedanken, beherrschen und leiten und keinen Augenblick ihm fern werden.

וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וּלְבָנֵי כְנִיךָ, und was du erfahren, und was durch deine eigene Erfahrung die unerschütterliche Granitbasis deines ganzen Denkens und Handelns geworden, das sollst du das „Wissen“, nicht den „Glauben“, deiner Kinder und Kindes- kinder werden lassen; was du „gesehen“, sollen deine Kinder „wissen“; du sollst es ihnen mit der ganzen Entschiedenheit und Gewißheit des Selbsterlebten also überliefern, daß dein Erlebnis die Wissensbasis aller deiner Nachkommen werde. Es ist dies die von einer ganzen nationalen Gesamtheit empfangene und immer einer ganzen nationalen Gesamtnachkommenschaft überlieferte Tradition, das einzige Medium, wodurch überhaupt geschichtliche Thatsachen auch für die spätesten Enkel Gewißheit zu erlangen vermögen. Beruht doch selbst die Authentizität schriftlicher Aufzeichnungen im letzten Grunde auf der nicht anzuzweifelnden öffentlichen Überlieferung von allen Vätern auf alle Söhne. Daher Kiduschin 30 a die Sage: כל המלמד את בנו הורה מעלה עליו הכתוב כאלו למרו לו ולבנו ולבן עד סוף כל הדורות, wer seinen Sohn das Gesetz lehrt, den betrachtet die Schrift, als hätte er es ihn und dessen Sohn und Enkel bis ans Ende aller Geschlechter gelehrt, denn es heißt: וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ und dadurch zugleich לבני בניך. Oder, in der dort rezipierten Ansicht, daß hier das Lehren des Gesetzes nicht nur an Kinder, sondern auch an Enkel geboten ist, der Sag: כל המלמד את בן בנו הורה מעלה עליו הכתוב כאלו קיבלה מרר סיני שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך וּסְמוּךְ לִיהִ יוֹם אֲשֶׁר עָמְדָה לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֶב מִהֲרַשׁ"א. Man kann darüber zweifelhaft sein, wer das Subjekt zu „קיבלה“ ist, der tradierende Großvater oder der empfangende Enkel. Schon משה"א zu Berachoth 21, 6 schwankt zwischen beiden. Bezieht sich auf den empfangenden Enkel, so ist offenbar das von uns oben Entwickelte gesagt: das von dem ersten Geschlecht Empfangene soll von dem Empfänger so fest gehalten und so treu überliefert werden, daß diese Überlieferung vollständig die Stelle des Selbsterlebten vertritt und noch den spätesten Enkel also zur treuen Gesetzeserfüllung verpflichtet, als hätte er das

10. den Tag, da du vor Gott, deinem Gott, standest zu Choreb, als Gott zu mir sagte: Verammle mir das Volk, ich will sie meine Worte hören lassen, daß sie lernen, mich zu fürchten alle Tage, die sie auf Erden leben, und ihre Kinder also lehren.

10. יום אֲשֶׁר עֲמַדְתָּ לְפָנַי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בְּאָמַר יְהוָה אֵלַי הִקְהַלְלִי אֶת־הָעָם וְאֲשַׁמְעֵם אֶת־דְּבָרַי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לְיִרְאָה אֹתִי כָּל־הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם הַיּוֹם עַל־הַאֲדָמָה וְאֶת־בְּנֵיהֶם יִלְמְדוּן:

Gesetz selbst am Sinai empfangen. Auf den überliefernden Vater und Großvater bezogen, dürfte es von diesen fordern, die Überlieferung mit solcher Klarheit und Überzeugungssicherheit zu vollziehen, als hätten sie das Gesetz selbst am Sinai empfangen. Vielleicht liegt auch der Gedanke zu Grunde: indem jemand das Gesetz an seine Kinder überliefert und sich da bewußt wird, mit welcher Treue und Gewissenhaftigkeit er seinem Kinde das überliefert, was er von seinem Vater empfangen hat, tritt ihm die Überlieferung überhaupt in ihrer lebendigen bis zum Sinai hinaufreichenden Authentizität erst recht ins Bewußtsein. Er sagt sich: die Gewissenhaftigkeit und Treue, die er jetzt in der Überlieferung an seinem Kinde übt, hat auch sein Vater an ihm, sein Großvater an seinem Vater und so hinauf bis zu den ersten, die am Sinai standen, geübt, die Kette der Überlieferung führt ein jedes überliefernde Glied durch die selbst bewußte Überlieferungstreue unmittelbar an den Sinai hin, und überliefernd begreift er sich erst als Empfänger vom Sinai. Etwas auffallend bleibt es, daß sich diese Betrachtung an die Belehrung des Enkels und nicht schon an die des Sohnes knüpft. (Zalkut z. St. hat in der That die Lesart: הלוכר את בנו הורה. Es hat auch die Lesart: כאילו, מקבל, und darac ist wohl unzweifelhaft der empfangende Sohn das Subjekt. Auch Berachot 21 b heißt es nur (בנו). Bezieht man das כאילו קיבלה auf die die Überlieferung empfangenden Kinder, so dürfte in der Anknüpfung der Betrachtung an den Enkel vielleicht auch noch der Gedanke liegen: Hört der Enkel aus dem Munde des Großvaters dieselbe Lehre, die ihn auch der Vater gelehrt, so tritt ihm die Gesetzesüberlieferung in ihrer lebendigsten Wahrhaftigkeit vor Augen. Er sieht, sein Vater hat ihn nur das gelehrt, was er selber von seinem Vater empfangen hatte, und liegt ihm da der Schluß nahe, daß so überhaupt die Väter bis Moses hinauf nur das überliefert haben, was sie von ihren Vätern empfangen hatten, und es wird ihm der Mund des Vaters und Großvaters wie Moses Mund. —

(Die in diesem Verse zunächst hinsichtlich der Offenbarungsthatsache ausgesprochene Warnung vor Vergessen wird Menachoth 29 b auf die Kenntniz des Gesetzes ausgedehnt: Wer, heißt es daselbst, wer ein Wort von seiner Gesetzesfunde vergißt, übertritt ein Verbot: כל המשכח דבר אחד מהלמודו עובר בלאו שנאמר השמר לך ושמור נפשך, כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה, מאד פן השכח את הדברים, denn die Ausdrücke השמר, פן, השמר וגו' bezeichnen immer ein Verbot, אונס, ה"ל ופן יסורו מלבבך במסירה מלבו הכתוב מדבר, nicht, wird hinzugefügt, wenn das Vergessen in Folge unvermeidlicher Gedächtnisschwäche geschehen; denn in dem ופן יסורו מלבבך liege die Voraussetzung, daß er das Vergessen verschulde. Dies letztere liegt wohl in dem ופן וגו' השמר וגו' ושמור וגו' פן וגו' in dem ופן יסורו מלבבך sich anderen Gedankenrichtungen hin, die das Gesetzeswissen aus dem Herzen schwinden lassen.)

B. 10. יום אשר וגו' ist Objekt des ganzen vorhergehenden Satzes: den Tag, an welchem du deinem Gotte gegenüber standest, an welchem Gott, dein Gott, dir

11. Ihr tratet nahe, ihr standet unten am Berge; und der Berg lohend in Feuer bis an das Herz des Himmels hinan; Finsternis, Gewölfe und Wolfendüster.

11. וְהִקְרַבְתֶּם וַתֵּעָמְדוּ תַּחַת הַהָר
וְהָהָר בֵּעֵר בְּאֵשׁ עַד-לֵב הַשָּׁמַיִם
הַשָּׁד עָנָן וְעַרְפָּל:

persönlich entgegengekommen und du vor Ihm, „feines Dienstes gewärtig“, gestanden. Das heißt ja überall לפני עמד (siehe 4. B. M. 3, 6). —

ה' bezieht sich wohl nicht auf das vorhergehende דברי, es waren dies ja überwiegend Gesetze, die Verwirklichung in der That erwarteten, es hätte daher wohl die Lehre gelautet. Vielmehr ist ילמדו אשר ילמדו ליראה, der Zweck des Gesetzes, damit sie lernen, Gott zu fürchten, so lange sie auf Erden leben und dasselbe Gottfürchten ihre Kinder lehren. Dieser Zweck der Unmittelbarkeit der Gottesgesetzesoffenbarung wird ebenso (2. B. M. 20, 17) ausgesprochen: כי וגו' בא האלהים ובעבור ההיה יראה על פניכם לבלתי תחטאו.

Es ist aber dieses Gottfürchten, die jüdische Gottesfurcht, kein Produkt unklarer Gefühle und Gemütsstimmungen; Gottfürchten will „gelehrt und gelernt“ werden. Wiederholt spricht das Gotteswort von למדו היראה, hier למדו ליראה, hier למדו ליראה, hier למדו ליראה (Kap. 14, 23), למדו ליראה (Kap. 17, 19), למדו ליראה (Kap. 31, 13). Gottfürchten wird durch Lernen und Übung erworben, Gottesfurcht ist ein geistiges Wissen und ein sittliches Können, wie beides zusammen ja den Begriff למד ausfüllt. Den ersten Unterricht in dieser jüdischen geistigen und sittlichen Kunst hat Gott selber uns gegeben. Alles folgende ist eine Beschreibung dieses Unterrichtes. Er hat uns, ohne sich uns zu zeigen, sein Wort hören lassen, wir haben Ihn gehört, aber nicht gesehen; Er ist uns also in seiner Unsichtbarkeit durch sein Wort gegenwärtig geworden und es waren Worte seines Gesetzes an uns, durch welche wir in den ewigen Bund mit ihm getreten; dieses ewige Bergegenwärtigen Gottes, des Unsichtbaren, in seinem Worte, in dem Worte seines Willens, dieses ewige Gottgehören, heißt: Gott fürchten, heißt ה' יראה, אה ה' ירא, verwandt mit קרא: sich Gott in die Seele gegenwärtig rufen. Daher ward sein Wort, das Wort seines Gesetzes, sein „Name“, d. i. das, wodurch Er uns gegenwärtig geworden und worunter wir Ihn, den wir nie gesehen, wohl aber gehört, zu denken haben, und wo das Wort seines Gesetzes wohnte, da „ruhte sein Name“. ואכלת לפני ה' אלהיך במקום אשר יבחר לשכון שמו וגו' (Kap. 14, 23; siehe daselbst).

כל הימים אשר הם הימים, so lange sie auf Erden, umgeben, umfungen von der ganzen irdischen Sichtbarkeit, sollen sie, über alles dieses Sichtbare hinaus, den unsichtbaren Einen schauen, der ihnen inmitten dieser sichtbaren irdischen Welt gegenwärtig geworden, auf daß er ihnen gegenwärtig bleibe und sie mitten im Irdischen vor ihm wandeln und seine Stimme vom Horeb hören. —

W. 11. והקרבתם וגו'. Es ist nicht leicht, die eigentliche Bedeutung von ערפל zu fixieren. Es kommt, wie hier am häufigsten mit ענן zusammengestellt und in Hiob 38, 9, wo die Gottesallmacht in den das Wasser beherrschenden Gesetzen geschildert wird, das als Meer Damm und Kiegel braucht, um seine Gewalt zu hemmen, ויסך ערפל ים כגבהים — doch wieder sich von Wolke umhüllen und von Wolke umwickeln läßt, בשומי ענן לבושו וערפל החלהו. Zudem dort „Wolke“ des Wassers „Meid“ und ערפל seine „Windel“ genannt wird (siehe Ezech. 16, 4 und 30, 21), so erscheint ערפל als die noch engere, das Wasser zusammendrängende, zusammendrückende

12. Da sprach Gott zu euch mitten aus dem Feuer heraus; Stimme der Worte hörtet ihr, Gestalt sahet ihr keine, ausschließlich Stimme.

13. Da verkündete er euch seinen Bund, den er euch zu erfüllen gebot, in den zehn Sätzen, und schrieb sie auf zwei Tafeln von Stein.

14. Mir aber gebot Gott in jener Zeit, euch Gesetze und Rechtsordnungen

12. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֵלֵיכֶם מִתּוֹךְ הָאֵשׁ קוֹל דְּבָרִים אֲתֶם שָׁמְעִים וְתַבִּינָה אֵינְכֶם רֵאִים וְזוֹלָתִי קוֹל:

13. וַיִּגַּד לָכֶם אֶת-בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר צִוָּה אֲתֶכֶם לַעֲשׂוֹת עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים וַיִּכְתֹּבם עַל-שְׁנֵי לְחֹת אֲבָנִים:

14. וְאֵתִי צִוָּה יְהוָה בְּעֵת הַהוּא

Umgebung. Im ענן ist das Wasser noch als Dampf verbreitet. In ערפל ist es bereits verdichtet. Andererseits trägt ערפל in vielen Stellen das Merkmal des Dunkeln, Undurchsichtigen: הבער ערפל ישפט (Job 22, 13). ההשך יכסה ארץ וערפל לאמים (Jes. 60, 2). וקייחם לאור ושמה לצלמות ושיה לערפל (Sirmija 13, 16). Es scheint daher die schwarze niederhängende Regenwolke zu bedeuten, in welcher der Wasserdampf bereits fast zu Tropfen verdichtet ist. Vielleicht erklärt sich danach auch die Wortbildung von ערפל von ערף, wie ברול von ברר. ערף, das in ערף, Genick, den Begriff einer lose zusammenhängenden Teilung bedeutet — (das gewalttätige Erbfähigkeit) [Moſea 10, 2] ist wohl aus der Genickstüchtung [2. B. M. 13, 13 und 5. B. M. 21, 4] übertragen) — kann sehr wohl dieses Stadium der Tropfenbildung bezeichnen, wie hierfür ja auch יערף כמטר לקחי (5. B. M. 32, 2), insbesondere טל יערפו טל (dasselbst 33, 29) spricht.

Gesagt dürfte hier sein, daß die ganze Umgebung ringsum in dichte Dunkelheit gehüllt war und nur der Ort in Feuer leuchtete, von woher Gott sein Wort an Israel richten wollte. Dadurch wurden alle Sinne auf diesen einen Punkt gerichtet und das Ohr führte das Vernommene auch unmittelbar auf den zurück, von welchem das Wort zu ihm gelangte (vergl. zu 2. B. M. 20, 15).

B. 12. וירבו וגו'. Ihr nahmet wahr, nicht nur, daß Gott sprach, sondern daß Gott zu euch sprach, daß seine Rede an euch aus dem Feuer gerichtet war, und zwar war es nicht etwa eine Wahrnehmung im Geiste, nicht דברים אהם שומעים, דברים, es war sinnliche Wahrnehmung, ihr hörtet die Wortlaute; darauf war aber auch eure sinnliche Wahrnehmung beschränkt, auch nicht die Andeutung, den Umriß einer Gestalt habt ihr gesehen (siehe zu 2. B. M. 20, 4).

B. 13. ויגד וגו', wir glauben nicht, daß sonst עשה von ברית vorkommt, אשר bezieht sich daher wohl nicht auf בריתו, sondern ist Objekt von לעשוה: das, was er euch zu vollbringen verpflichtete, und ist dieser Relativsatz erklärende Apposition zu בריתו. Das Gesetz, wozu er uns verpflichtet, ist sein ברית, ist die absolute Bedingung seiner Verbindung mit uns, und diesen Bund, nämlich das, wozu er uns verpflichtet, stellte er uns in zehn Sätzen dar. Diese עשרת הדברים sind nicht alles, was er uns gebot, aber sie sind הגדה בריתו, sie sind eine Kundmachung des Bundes, sie geben einen Begriff dessen, was er von uns als seinen Bund mit uns verlangt, sie enthalten die Grundzüge des ganzen Bundesgesetzes. ויכתבם וגו', und wie ein lebendiges Wort das Mittel war, wodurch er sich und seine Gegenwart und seine unmittelbare Beziehung zu einem jeden von uns kund that, so legte Er auch durch seine schöpferisch in Stein diese Worte festhaltende Schrift das ewige Zeugnis seiner Wortoffenbarung in unsere Hände nieder.

B. 14. ואתי צוה וגו', die vollständige Ausführung dieser Grundzüge, die חקים und משפטים, in welchen sie zur Verwirklichung kommen sollen, ließ er euch durch mich zukommen.

zu lehren, damit ihr sie erfüllet in dem Lande, wohin ihr hinüberzieht, es in Besitz zu nehmen.

15. So hütet euch denn sehr für eure Seelen! Denn ihr habt keinerlei Gestalt gesehen an dem Tage, da Gott zu euch zu Choreb mitten aus dem Feuer sprach.

לְלַמֵּד אֶתְכֶם הַקִּים וּמִשְׁפָּטִים
לְעִשְׂתֶּכֶם אֹתָם בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר אֲתֶם
עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ:

15. וְנִשְׁמַרְתֶּם מֵאֵד לְנַפְשֵׁיכֶם
כִּי לֹא רִאִיתֶם כְּלִי-תְמוּנָה בְּיוֹם
דִּבַּר יְהוָה אֲלֵיכֶם בְּתֹרֵב מִתּוֹךְ
הָאֵשׁ:

רקון 3m. לעשות כן בקרב הארץ. 5: B. ebenso oben W. 5: לעשתכם אהם בארץ. Im חקן des רש"ד wird eine Bemerkung des א"ה mitgeteilt, die auf das Bedeutsame dieser Accentuierung aufmerksam macht, welche mit לעשות וכן und mit לעשתכם אהם den Gedanken des Sages zuerst abschließt und das בארץ וקרב הארץ nur als besondere Nachfügung läßt. Es wäre damit gesagt: die Erfüllungspflicht der Gesetze ist eine absolute, für immer und überall gegebene. Zunächst freilich und zur voll beglückenden Lösung ist uns das Land zum national eigenen Boden der Verwirklichung unserer Aufgabe als Gottes Gesetzesvolk bestimmt.

W. 15. ונשמרתם מאד לנפשיכם. ונשמרתם kommt durchaus sonst nicht vor (nur noch einmal in ähnlichem Zusammenhange Josua 23, 11; siehe unten), wie השמרו לכם, השמר לך, השמרו לכם. Wenn, wie wir dies oben W. 9 erläutert, השמרו לכם die Forderung stellt, sich (accus.) von jedem fremdartigen Einfluß fern und dadurch sich (dat.), d. i.: der eigenen pflichttreuen Selbstbestimmung zu erhalten, so würde: ונשמרתם fordern: erhaltet euch euren Seelen, d. h. laßt euch durch nichts dem leitenden und entscheidenden Einfluß eures seelischen Wesens entziehen. Bedenken wir, daß es sich nach allem folgenden hier darum handelt, uns die Begriffsreinheit und die Überzeugungsgewißheit von der überfinnlichen und doch einzig hohen realen und persönlichen Wesenhaftigkeit Gottes, des unsichtbaren Eines, durch keinerlei Einreihung in den Kreis sinnlicher Existenzen rauben oder auch nur trüben zu lassen: so tritt die Überweisung dieses unseres Bewußtseins an das Forum unserer Seelen und das Gebot, Wacht über uns zu halten, uns diesem Forum durch nichts entfremden zu lassen, in hohe Bedeutsamkeit. Nächst Gott giebt es nur noch ein Wesen, von dessen individueller Realität und persönlicher Existenz, obgleich unsichtbar und von keinen Sinnen zu erfassen, ein jeder von uns doch die unmittelbare Überzeugungsgewißheit in sich trägt, und das sind unsere Seelen, unsere נפשות; sie sind es daher, die, auf sich selbst reflektierend, die reale persönliche Existenz eines sinnlich unersapbar Unsichtbaren begreifen und mit der Überzeugungsgewißheit des eigenen Selbsts die Überzeugungsgewißheit von Gott erfassen. So gewiß wir unseres Selbst sind, so gewiß sind wir Gottes. Darum „ist es unsere Seele, die wir zu Gott hintragen, darum sehnt sich, schmachtet, durftet unsere Seele nach Gott“ — Darum „sucht unsere Seele Gott in den Nächten“, נפשי איריך בלילה (Jes. 26, 9), darum „hängt unsere Seele an der Nachfolge Gottes“, רבקה נפשי אחרך (Ps. 63, 9). Darum „leistet unsere Seele das Weihgelöbniß Gott“ (dasselbst 103, 1. 2 u. 22 und 104, 1 u. 36). So das Wort der Weifen Berachoth 10 a: In Hinblick auf welche Beziehungen hat David diese fünfmalige Aufforderung an die Seele gerichtet, das Weihgelöbniß an Gott auszusprechen? הני המשה ברכי נפשי כנגד מי אמרו דוד, in Hinblick auf die Ähnlichkeiten Gottes und der Seele, לא אמרו אלא כנגד הקב"ה וכנגד נשמה, Wie Gott die

16. Daß ihr nicht in das Verderbniß geratet und euch ein Bild machet, die Darstellung irgend einer Form, die Gestalt eines Männlichen oder Weiblichen,

16. פְּסֶל תְּמוּנַת כָּל־סֵמֶל תִּבְנֶינָה וְצַר אוֹ נִבְרָה:
פְּסֶל־תְּשֻׁהוֹתוֹן וְעִשְׂיֵתֶם לְכֶם

ganze Welt erfüllt, so die Seele den ganzen Körper; wie Gott sieht ohne gesehen zu werden, so sieht die Seele und wird nicht gesehen; wie Gott die ganze Welt nährt, so nährt die Seele den Körper; wie Gott rein, so ist auch die Seele rein; wie Gott in dem Weltinnern unfindbar thronet, so die Seele unfindbar in dem Innern des Körpers; das Wesen, das so fünffach Gott ähnlich ist, möge Gott, den ihm fünffach Ähnlichen, preisen. מה הקב"ה מלא כל העולם אף הנשמה מלאה אה כל הגוף מה הקב"ה רואה ואינו נראה אף הנשמה רואה ואינו נראה מה הקב"ה זן (גירסתו ילקוט דן) אה כל העולם כלו אף הנשמה זנה (גירסתו ילקוט דנה) אה כל הגוף מה הקב"ה טהור אף הנשמה טהורה מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים אף הנשמה יושבת בחדרי חדרים יבא ח"א (siehe שיש בו חמשה דברים הללו וישבת למי שיש בו חמשה דברים הללו (מהרש"א).

Zu מדרש ההלים (siehe ילקוט zu Ps. 103) wird diese Parallele noch weiter ausgeführt: die Seele trägt den Körper und Gott trägt seine Welt, die Seele überdauert den Körper und Gott überdauert seine Welt, die Seele ist einzig im Körper und Gott einzig in seiner Welt, die Seele genießt keine Nahrung, so auch Gott, die Seele ist das Höchste im Körper und Gott das Höchste in seiner Welt, die Stätte der Seele ist unfindbar und so auch die Stätte der Gottezherrlichkeit. הנפש סובלת אה הגוף והקב"ה סובל אה עולמו הנפש מבלה אה הגוף והקב"ה מבלה אה עולמו הנפש יחידה בנין והקב"ה יחיד בעולמו הנפש אינה אוכלת ושוחה והקב"ה אינו אוכל ושוחה הנפש למעלה בגוף והקב"ה למעלה בעולמו הנפש אינו ידוע מקומו והקב"ה ברוך כבוד ה' ממקומו.

heißt daher in diesem Zusammenhange: erhaltet euch um alles in der Welt dem Erkenntnis einfluß eurer Seele, deren Bewußtsein ja dem sinnlich Unfaßbaren eine realere Existenz als dem sinnlich Faßbaren zuerkennt, damit euch Gott eben in seiner Außerfönnlichkeit die realste Existenz in höchsten Reinheit bleibe.

Ebenso Josua 23, 11: ונשמרה מאד לנפשתיכם לאהבה אה ה' אלהיכם: die reine jüdische Seele wallt von selbst Gott, ihrem Gotte, zu und ihre volle Liebeshingebung an Gott ist die höchste Seligkeit. Wachtet über euch, daß ihr euch diesem Einfluß eurer Seelen erhaltet, und um alles in der Welt laßt euch durch nichts diesem reinen Zuge eurer Seelen entreißen, וגי' ורבקה ביתר הגרים וגי'.

V. 16. פן תשחיתו. פן ist Fortsetzung des mit ונשמרה begonnenen Gedankens und ist Parenthese. Laßt euch durch eure Seelen leiten — denn eure Seelen, nicht eure Sinne, haben Gott am Horeb geschaut, eure Sinne haben nur gehört — damit ihr nicht in das Verderbniß sinket, euch irgend eine sinnliche Darstellung von Gott zu machen. Wie zu 1. B. M. 6, 11 bemerkt, bezeichnet חרה eigentlich: Grube, das Hinabsinken, das Hinausfallen aus der Richtung zum geistigen und sittlichen Heile. Es sind das nicht einzelne Verirrungen, kein bloßes Abirren vom rechten Wege, denen ein Wiederausfinden, ein Wiedereinlenken in die rechte Bahn möglich bleibt, in deren Ebene man sich noch befindet, sondern eine prinzipielle Gesunkenheit, das Einnehmen eines ganz anderen und zwar niedrigeren Standpunktes, von dem aus kein Weg zum Wahren und Guten führt. Es ist der Abfall von der geistigen und sittlichen Wahrheit. Daher, wie die Weisen bemerken, der spezifische Ausdruck für das Hineingeraten in die polytheistische oder unsittliche Verderbniß, ג'ע' und ע'ז', die in der Regel Hand in Hand gehen und sich gegenseitig erzeugen.

17. die Gestalt irgend eines Tieres auf Erden, die Gestalt irgend eines beschwingten Vogels, der am Himmel fliegt,

18. die Gestalt irgend eines Kriechenden am Boden, die Gestalt irgend eines Fischtieres, das im Wasser unterhalb der Erde.

19. Und daß du deine Augen nicht zum Himmel erhebst und siehst die Sonne und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels, und du dich hinreißest und wirfst dich ihnen hin und dienest ihnen, die Gott, dein Gott, allen Nationen unter dem ganzen Himmel zugeteilt hat;

17. תִּבְנִית כָּל־בְּהֵמָה אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ
תִּבְנִית כָּל־צִפּוֹר כָּנָף אֲשֶׁר תִּעוֹף
בְּשָׁמַיִם:

18. תִּבְנִית כָּל־רֶמֶשׂ בְּאֲדָמָה
תִּבְנִית כָּל־דָּגָה אֲשֶׁר־בַּמַּיִם מִתַּחַת
לָאָרֶץ:

19. וּפְנֵי־הַשָּׁמַיִם עֵינֶיךָ הַשְּׁמִימָה
וְרָאִיתָ אֶת־הַשָּׁמַשׁ וְאֶת־הַיָּרֵחַ וְאֶת־
הַכּוֹכָבִים כֹּל צְבָא הַשָּׁמַיִם וְנִדְחֵתָ
וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לָהֶם וְעַבַדְתָּם אֲשֶׁר חָלַק
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֹתָם לְכָל הָעַמִּים
תַּחַת כָּל־הַשָּׁמַיִם:

כי לא In dem Zusammenhange mit dem vorangehenden ועשיהם לכם וגו' וראיהם וגו' ist hier nicht vor dem Abfall an einen anderen Gott, sondern vor der Verirrung gewarnt, uns Gott, der uns mit seinem Gesetzeswort am Sinai gegenwärtig geworden, unter irgend einer bildlichen Form darzustellen. Jede solche Darstellung zöge Gott in den Kreis aller anderen sinnlich darstellbaren Existenzen hinein und wäre eine Gedankenverneinung Gottes, des außerjenseitlichen, außerweltlichen, sittlich frei persönlichen Einen! Daher zuerst das allgemeinste Verbot jeder plastischen Darstellung. פסל (verwandt mit פצל schälen, wovon בצל die Schalenkuolle, Zwiebel) ist das plastische aus einem Stoff gehauene oder geschnitzte Bild (auch wohl ein gegossenes — Jes. 40, 18). המונה ist, wie bereits bemerkt, auch schon der allgemeine Umriß, der wohl die Gattungsform, wenn auch nicht das Individuum erkennen läßt. סמל, ein selten vorkommendes Wort, scheint in Verwandtschaft mit שמלה den Begriff von „Form“ überhaupt zu bezeichnen, das „Kleid“, der Körper. סמל verbietet daher ausnahmslos jede plastische Darstellung irgend einer Form, selbst einer Komposition der Phantasie. — הבניה. Wie בנה nur von der Gestaltung eines architektonischen oder organisch lebendigen (1. B. M. 2, 22) Baues vorkommt, so bezeichnet auch הבניה nur das Modell einer Baukonstruktion oder eines organisch lebendigen Wesens und seiner Teile. הבניה יד, הבניה משכן וכלי (Ezech. 8, 3). So hier Darstellung von Menschen- und Tierwesen. Indem diese Darstellung aber הבניה, eigentlich Konstruktions- und Strukturbild heißt, so ist eben damit gesagt, daß mit solcher Darstellung kein ästhetischer Zweck, sondern die Vergegenwärtigung des Objekts in der durch seine Gliederung gegebenen Bedeutung beabsichtigt werde. הבניה וזכר או נקבה ist die Darstellung einer Menschengestalt.

B. 19. ופני השא (Verse 16—18) verbot die Vergegenwärtigung Gottes unter irgend einem Bilde. Hier folgt nun das Verbot des Sternenkultus, der Vergötterung der Himmelskörper, deren wirklicher und vermeintlicher Einfluß auf die Gestaltung der irdischen Dinge wohl die vornehmlichste Quelle der Abgötterei gewesen. Der Anblick des Gesamthimmels, des als das „Doppel dort“ die Erde allseitig umspannenden Weltensystems, und darin „der Sonne“ (nach ihrem hebräischen Namen schon untergeordnet

20. euch aber hat Gott genommen, da er euch aus dem Eisentiegel, aus Mizrajim, führte, daß ihr ihm zu einer Erbnation angehörig bleibet, wie am heutigen Tage.

20. וְאַתֶּכֶם לָקַח יְהוָה וַיּוֹצֵא אֶתְכֶם מִבְּיַר הַיְזָוִת מִמִּצְרַיִם לְהֵיוֹת לְךָ לְעַם נַחֲלָה בְּיָמֵי הַיּוֹם:

als erster „Diener“, als „Küster“ in Gottes großem Weltendome sich ankündigend) und des Mondes und der Sterne, der ganzen großen Himmelswelt, die trotz ihrer zahllosen in größter Mannigfaltigkeit der Größe und des Glanzes, der Entfernung und des Laufes dem denkenden Menschen doch als צבא, als ein einheitliches, einem Einzigen unterstehendes, von Seinem einheitlichen einzigen Willen regiertes Heer sich darstellt — der Unblick könnte dich gedankenlos hinreißen, du könntest statt deiner Nפש, deinen Sinnen folgen und in ihnen selbstherrliche Mächte deines Geschickes erkennen, ורשהות, והם denen gegenüber du dich machtlos hinzuwerfen, ותעבד, und deren vermeintliche Gunst du durch ersonnenen Huldigungsdienst zu erwerben hättest. — אשר חלק ה' אלהיך, — אשר חלק לרם ה' אה כל העמים וגו'. Es heißt nicht: אשר חלק לרם ה' אה כל העמים וגו', dann wäre damit gesagt, Gott habe ihnen eine Herrschergewalt über die Völker eingeräumt, so aber sagt es das Gegenteil: sie sind der Völker Anteil, auf sie sind die Völker angewiesen, sich die Wirkungen ihrer physischen Kräfte durch die Herrschaft des Menschengesistes für den Aufbau und Ausbau ihres Einzel- und Volkslebens dienstbar zu machen, und es ist Gott, dein Gott, der sie für diese ihre Lebenserfüllung den Völkern zugeteilt, dessen Wohlgefallen sie daher durch den sittlichen Pflichtgebrauch dieser ihrer Weltstellung zur glücklichen Lösung derselben allein zu suchen hätten, den sie aber vergessen haben und dadurch von der Hoheit der ihnen bestimmten sittlichfreien Welt herrscherstellung in die Unfreiheit eines physischen Naturgötterdienstes hinabgesunken sind. In der reinen Weltstellung sind die Naturgewalten der Anteil der Menschen, in der Verirrung sind die Menschen der Anteil der Naturgewalten.

В. 20. ואתכם לקח ה' וגו'. Und eben nun, um mit euch wieder den Aufbau eines neuen reinen Menschentums zu beginnen, hat Gott euch aus diesem ganzen Naturneuzus herausgerissen, da Er euch aus „dem Eisentiegel“, aus Mizrajim, „geläutert und geeint“ für solchen Zweck herausgeführt. Mit eurer völkergeschichtlichen Auferstehung aus völkergeschichtlichem Tode im Gegensatz zu allen Konstellationen der ganzen übrigen natürlichen Ordnung der Dinge, mit eurem eben solchen Völkerwandel unter der unmittelbaren, durch nichts vermittelten, Ihn und Ihn allein verführenden Leitung Gottes als sein עמ, als das aus der naturvergötternden Entfremdung ihm zuerst wieder zugefallene Erbe, sollt ihr eben das der kulturhistorische Meteor am Völkerhimmel sein, das die Völker allmählig zu dem Bewußtsein zurückführt, daß Gott, der in eurem Geschick und Leben als euer Gott sich offenbarende Allene, daß ה' אלהיך, der alle die Naturgewalten, vor deren Macht sie huldigend knieen, eben den Menschen „zugeteilt“ hat, auf daß sie, wie ihr, Ihn und Ihn allein huldigend, alles das in Gott ebenbildlicher Hoheit sich zu Füßen setzen sollen, vor dem, ohne diese freimachende Huldigung des einen Einzigen, sie in unfreier Entwürdigung zitternd hinabsinken. —

Zur rechten Würdigung des Ausdrucks: אשר חלק ה' וגו' (В. 19) ist es nicht unwichtig, auf die sprachliche Thatsache hinzuweisen, daß die Summe dessen, was den unser Geschick bedingenden Weltanteil bildet, speziell: חלק genannt wird. בהמה שמו (Job 31, 2). ומה חלק אלה ממעל (В. 17, 14) חלקם בחיים (Habak. 1, 16) חלקו (Job 31, 2). Ganz besonders aber begreift der jüdische Mensch „Gott“ als seinen einzigen wirklichen Weltanteil, als das einzige, was er wirklich „hat“ im Leben und durch welchen erst

21. Und Gott zürnte mir in Veranlassungen von euch und schwur, daß ich den Jarden nicht überschreiten, ich in das gute Land nicht kommen soll, welches Gott, dein Gott, dir zum Erbe giebt.

22. Denn ich sterbe in diesem Lande; ich überschreite den Jarden nicht. Ihr aber ziehet hinüber und nehmet dieses gute Land in Besitz.

23. So hütet euch für euch, daß ihr des Bündnisses Gottes, eures Gottes, nicht vergeßet, welches er mit euch geschlossen hat, und ihr euch ein Bild, die Darstellung von irgend etwas macht, worüber Gott, dein Gott, dich verpflichtet hat.

21. וַיִּהְיֶה הַתְּאַנְף־בִּי עַל־דְּבָרֵיכֶם
וַיִּשָׁבַע לְבַלְתִּי עֲבָרִי אֶת־הַיַּרְדֵּן
וְלְבַלְתִּיבֹא אֶל־הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה:

22. כִּי אֲנִי מֵת בְּאֶרֶץ הַזֹּאת אֲנִי
עֹבֵר אֶת־הַיַּרְדֵּן וְאַתֶּם עֹבְרִים
וַיִּרְשֶׁתֶּם אֶת־הָאָרֶץ הַטּוֹבָה הַזֹּאת:

23. הַשְּׁמְרוּ לָכֶם פְּרִתְשִׁבְחוֹ אֶת־
בְּרִית יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר בְּרַת
עִמָּכֶם וַעֲשִׂיתֶם לָכֶם פֶּסֶל הַתְּמוּנָה
כֹּל אֲשֶׁר צִוָּךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ:

alles andere, sofern er es hat, sein wird. (Magel. 3, 24), ה' מי לי בשמים ועמך לא חפצתי: Ober unschreibend: מנה חלקי וכומי (Ps. 16, 5) u. f. w. Oder unschreibend: בארץ כלה שארי ולבבי צור לבבי וחלקי אלהים לעולם (Ps. 73, 25 u. 26). Daher in dem großen, die höchste Daseinsrealität und Wesenheit Gottes im Gegensatz zu der Nichtexistenz und dem Scheinwesen der Götter des Heidentums feiernden Firmijakapitel: לא כאלה חלק יעקב כי יוצר הכל הוא וגו' (Kap. 10, 16). Dem gegenüber denn auch Israel, in seiner gänzlichen Hörigkeit und Hingebung an Gott für seine sittlichen Erlösungszwecke in der Menschheit, Gottes חלק genannt wird. כי חלק ה' עמו (5. B. M. 32, 9). ונחל ה' אה יהודה חלקו (Sacharja 2, 16). כיום הוה: wie es nun eben jetzt zur Verwirklichung steht.

21 u. 22. Ich muß euch verlassen, ihr ziehet allein hinüber in die neue Zukunft, wo ihr euch als das zu beweisen haben werdet, darum השמרו לכם u. f. w.

21 u. f. w. in eurer Veranlassung, oder vielmehr in Veranlassungen von euch, und dürfte dieser Plural sich wohl daraus erklären, daß das bittere Gefühl, aus welchem die mit so schmerzlichem Verhängnis bestrafte Verirrung Moses hervorgegangen, nicht lediglich dem letzten Vorgange, bei welchem es zum Ausdruck kam, seinen Ursprung verdankte, sondern nur die letzte Folge aller der bitteren Erfahrungen war, die Moses in der langjährigen Führung seines Volkes zu machen hatte. הארץ הטובה (siehe Kap. 3, 25).

23. השמרו לכם. השמרה שכה בריה. — אשר צוך ה' אלהיך: in Beziehung worauf Gott dich in Pflicht genommen (vergl. Kap. 2, 37 und 3. B. M. 4, 2). Die Warnung: השמרו u. f. w. lautet im Plural, ist somit an das ganze Volk in der Vielheit aller seiner Angehörigen gerichtet, אשר צוך spricht aber zur nationalen Gesamtheit in ihrer Einheit. Es kann daher auch wohl וגו' אשר צוך den Gedanken ausdrücken: welches dir dein Gott zu überwachen aufgetragen. Die nationale Gesamtheit soll darüber

24. Denn Gott, dein Gott, ist ein zehrendes Feuer, ein rechtfordernder Gott!

24. כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵשׁ אֹכֵלָה
הוּא אֵל הַנֶּאֱמָר: פ

25. Wenn du Kinder und Kindes-
kinder zeugen wirst, und ihr werdet alt
geworden sein im Lande, und werdet
Verderbnis üben und ein Bild machen,
die Darstellung von irgend etwas, und
werdet thun, was in den Augen Gottes,
deines Gottes, schlecht ist, Ihn zu er-
zürnen:

25. כִּי-תוֹלִיד בָּנִים וּבָנֵי בָנִים
וְנוֹשְׁנָתֶם בְּאֶרֶץ יְהוָה וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם וְעִשִׂיתֶם
כְּכָל תְּמוּנַת כָּל-עֲשִׂיתֶם הָרַע
כְּעֵינֵי יְהוָה-אֱלֹהֶיךָ לְהַכְעִיפוֹ:

wachen, daß der Bund mit Gott von keinem ihrer Angehörigen durch irgend welche Abgötterei gebrochen werde.

V. 24. 'ה' אלהיך וגו'. אש אכלה, כי ה' אלהיך וגו'. alles andere verliert neben Ihm seine Existenz. אש אכלה, כי ה' אלהיך וגו'. er ist über allem und jeglichem als Signer und macht sein Hoheitsrecht an Allem und Jedem geltend. Ausschließende Einzigkeit ist sein Wesen. Du kannst nichts neben Ihn stellen, kannst Ihn in keiner Weise dem Kreise anderer Existenzen durch bildliche Darstellung einreihen, ohne Ihn ganz und gar zu verleugnen. Nur in Seiner außer-sinnlichen, durch nichts darstellbaren, nur dem denkenden Gedanken zugänglichen, einzigen persönlichen Wahrheit bleibt er dir der allgegenwärtige, alles tragende, allem Sein vorangehende, alles Sein bedingende Seiende, dem jeder Atemzug deines Wesens zuwallt und jede Regung deines Lebens dient (vergl. zu 2. B. M. 20, 5).

V. 25. כי הוליד. Nicht sogleich nach dem Eintritt in das Land fürchtet Moses die Gefahr der Verirrung, aber er sieht sie kommen, je länger sie im Lande sein werden, sieht sie kommen, wenn erst das zweite und dritte Geschlecht im Lande geboren sein wird, וְנוֹשְׁנָתֶם בְּאֶרֶץ יְהוָה: und sie „alt“ geworden sein werden im Lande. ישן ist nicht wie יק: der Gegensatz von „jung“, sondern der Gegensatz von „neu“, „frisch“, wie ja schon in den Begriffen „Dunkel“ und „Schlaf“ liegt, die ja auch mit ישן bezeichnet werden (siehe 1. B. M. S. 58 u. 319). Wenn die Nation erst zwei, drei Generationen hinter sich im Lande hat, werden sich ihre Bürger als aus dem Lande entsprungen, mit dem Lande verwachsen begreifen; es wird die Zeit, in der sie noch heimatlos und bodenlos gewesen, ihrem Bewußtsein völlig entruückt werden und sie gänzlich ihres Ursprungs und dessen vergessen, dem sie das Land und jede Daseinsdauer im Lande verdanken. Nicht umsonst hat Gott mit seinem: כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ die ägyptische Erlösungsthatfache in unser tägliches Bewußtsein zu immer frischem Gedenken verwebt, nicht umsonst seine Feste und seine großen Schemita- und Jubelinstitutionen zu ewig wiederkehrenden national gemeinsamen Erkenntnis- und Bekenntnisthaten dieses Ursprungs und der Gotthörigkeit des Landes gestiftet, nicht umsonst das שנה בן שנה, das „Zunge“ der Herde zum ewigen Symbolausdruck seines Volkes in dessen Beziehungen zu ihm bestimmt. Wir haben in unseren individuellen und nationalen Beziehungen zu Gott keinen größeren Feind, als dieses die Begeisterungsfrische unseres Gotthörigkeitsbewußtseins in „Blasiertheit“ verkehrende „Altgewordensein im Lande der Verheißung“, wenn das, was als „Verheißung“ das sehnsüchtige Ziel unserer Wünsche und Hoffnungen gewesen, „unser“ geworden und wir „im Besitze verjähren“. —

26. So bestelle ich heute Himmel und Erde wider euch zu Zeugen, daß verloren, rasch verloren ihr gehen werdet von dem Lande weg, wohin ihr den Jarden überschreitet, es in Besitz zu nehmen; ihr werdet nicht längere Zeit darin bleiben, ihr würdet sonst gänzlich vernichtet werden.

26. הָעִירָתִי בְכֶם הַיּוֹם אֶת־הַשָּׁמַיִם
וְאֶת־הָאָרֶץ כִּי־אֲבַדְוּ תִּמְהַר
מֵעַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת־
הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ לֹא־תֵאָרִיבוּ
יָמִים עָלֶיהָ כִּי הַשְּׂמַד תִּשְׂמָדוּן:

והשחחה. Wie der Gedanke an den in der Geschichte eures Ursprungs euch offenbar gewordenen außersinnlichen Einen als den einzigen wirklichen Träger eures Seins und des Weltganzen erblaßt, drängt sich die Sinnewelt mit ihrer vermeintlichen selbstherrlichen Realität euch in den Vordergrund und ihr werfet euch der „heidnischen Gefunkenheit“ in die Arme, die alles individuelle und nationale Menschendasein nur als Produkt der sinnlichen Weltmächte begreift, die ein Land zur Wiege eines Volkes gestalten und denen es zugleich als Diener und Meister sein Geschick abzurufen hat. —

Es ist dann nicht mehr Gott, der euch in Seinem Lande und durch Sein Land segnet, je nachdem ihr euer Thun und Lassen Seinem euch geoffenbarten Willen gemäß regelt, sondern es ist dieses Land selbst mit allen in ihm sichtbar wirkenden sinnlichen Potenzen, in denen ihr Gewähren und Verjagen eures Gedeihens erblicket, ועשרה פסל: und die ihr euch in sinnlicher Darstellung vergegenwärtigt und endlich dahin gelanget, daß להכעיסו אלהיך בעיני ה' אלהיך, ועשרה הרע בעיני ה' אלהיך, mit seinem die stete entfangungsfreudige Anterordnung eurer Sinnlichkeit fordernden Gesetze nicht den Spender, sondern den Hinderer eurer Lebensfreuden erblicket, zu dem in prinzipiellen Gegensatz zu treten, euch die Heilesrettung eurer Lebensrichtung dünkt. —

B. 26. העירתי: eben die Himmel und die Erde, das ganze sichtbare Universum, dem eure vergötterten Weltmächte angehören, stelle ich wider euch zu Zeugen auf. Das Geschäft des jüdischen Zeugen ist: Mahnung und Warnung vor der verbrecherischen That, und Anklage und Strafvollstreckung nach der vollbrachten; und seine Mahner und Warner und endlich seine Strafvollstrecker läßt Gott Himmel und Erde an euch sein, wenn ihr Seinen ausschließenden Dienst mit dem Dienste dessen vertauscht, was Himmel und Erde umfaßt. Euch wird die Welt, euch Himmel und Erde nicht anlächeln, wenn ihr Gottes Wohlgefallen einsetzet, um ihre Gunst zu buhlen. ושברתי אה גאון עינכם וכבוד כבודי ונתתי אה שמכם ככבודי ונתתי מטר ארצכם כערו וגו' והרה אף ה' בכם ועצר אה השמים וגו' die Alternative, die wir nach Kap. 11, 14 ff. uns und unseren Kindern täglich wiederholt zur Wahl zu stellen haben.

מל הארץ וגו' כי אבד האבדון מהר מעל הארץ וגו' ist dem Begriff die Bedeutung einer völligen Daseinsvernichtung genommen und ihm nur die Bedeutung eines relativen Verschwindens, des völligen Entferntwerdens aus dem Lande, gegeben. So auch: ואתחנן מהרה מעל הארץ הטובה (Kap. 11, 17). Es wird ihnen angekündigt, daß, wenn ihr Abfall bis zu der vorher bezeichneten Höhe gelangen sollte, sie dann rasch aus dem Lande entfernt werden würden, לא האריכון ימים עליה, כי השמד השמדון. Vergleichlich mit der beschränkenden Relation des הארץ מעל, bezeichnet das absolute השמדון השמד offenbar die gänzliche Vernichtung, die ja auch ohnehin der Grundbedeutung שמד innewohnt. So Amos 9, 8: הנה עיני ה' כממלכה אה כההטאה והשמדתי אהה מעל פני האדמה אפס כי לא השמיד אשמד אה בית יעקב

27. Es wird Gott euch unter die Nationen hin zerstreuen, und ihr werdet in geringer Anzahl bleiben unter den Völkern, wohin Gott euch führen wird.

27. וְהִפִּיץ יְהוָה אֶתְכֶם בְּעַמִּים
וְנִשְׁאַרְתֶּם כִּתִּי מִסֶּפֶר בְּגוֹיִם אֲשֶׁר
יִהְיֶה יְהוָה אֶתְכֶם שָׂמָּה:

נאם ה'. Mit השמר השמרון ist daher das Motiv offenbart für ihre rasche Entfernung aus dem Lande, sobald ihr Abfall ein gewisses Stadium erreicht haben werde. Sie sollen dann nicht länger im Lande bleiben, denn sie würden dort ihrer gänzlichen Vernichtung entgegengehen.

Ihre rasche Entfernung ist ihre geistige und sittliche Rettung. Sie müssen Land und staatliche Selbstständigkeit verlieren, um nicht in denselben Grad der Entartung zu verfallen, welcher über die kanaanitische Bevölkerung vor ihnen den Stab der Vernichtung gebrochen. Damit ist denn dasselbe gesagt, was die Weisen so bedeutungsgrößer an den Zahlenwert des verhängnisvollen Wortes „ונישנהם“ geknüpft. Der Zahlenwert von ונישנהם ist 852. Wir blieben jedoch nur 850 Jahre im Lande, 440 bis zum Tempelbau (der 480 Jahre nach dem Auszuge aus Egypten, somit 440 Jahre nach dem Einzuge in das Land stattfand — Rön. I, 6, 1) und 410 Jahre des Tempelbestandes. Das Verhängnis der Vertreibung trat daher zwei Jahre vor der mit ונישנהם m-gedeuteten Frist ein, זרקה עשה הקב"ה עם ישראל שהקדים שתי שנים לונישנהם, (Gittin 88 a) und diese rasche Vertreibung war eine wohlthätige Rettung der Nation. Staat und Tempel gingen zu Grunde, aber das Volk ging, mit einem ihm noch gebliebenen Rest seines geistigen Erbes im Herzen, der Lösung seiner großen Aufgabe in der Zerstreuung entgegen.

B. 27. והפיץ וגו'. Ihr werdet auseinander- und hingestrent unter die Völker. Ihr werdet nicht zusammenbleiben im Exil, unter alle Völkerschaften werden einzelne von euch kommen. Dieser Zerstreuung unter die Völker dürfte ein zweifacher Zweck innewohnen. Sie werden nirgends eine kompakte numerische Größe bilden und vor der politischen Verirrung geschützt bleiben, in welche sie ihr einstiges Staatenleben geraten ließ, und sie werden eine unter die Völker gestreute Gottesausaat sein, und בעמים, in der Mitte des sozialen Völkerlebens die Idee einer anderen Welt- und Lebensanschauung und einer anderen Lebenserfüllung wecken und pflegen. Ist doch הפיץ nicht nur eine zerstörende Zerstreuung, sondern auch das Ausstreuen einer Saat, והפיץ קצף (Jes. 28, 25), und ורעאל „Gottesaat“ ward (Hosea 1, 2) Israels Galuthname, als dies Verhängnis an ihm in Erfüllung ging.

ונשארם מתי מספר וגו', obgleich gering an Zahl, bleibt ihr doch ein gesondertes גו' unter den גוים, eine besondere Nationalität unter den Nationen. Erwägt man, daß, so weit bekannt, man noch heute höchstens vier bis fünf Millionen Juden, also höchstens die doppelte Zahl der aus Egypten gezogenen zählt, erwägt man, daß diese Zahl bereits zu Davids Zeiten erreicht, ja überschritten war, erwägt man, daß trotz des Abgangs der zehn Stämme zur Zeit des zweiten Tempels (nach Bezachim 64 b) sich die Volkszahl auf mehr als zwölf Millionen berechnen ließ, so daß nach Josephus während der Belagerung Jerusalems über eine Million umgekommen sind, und man daher kaum mit der Annahme fehlerhaft, daß beim Untergange des jüdischen Staates durch die Römer mindestens noch vier Millionen Juden in der ganzen Welt vorhanden waren: so scheint in der That, trotz der vielbesprochenen Geburtsvermehrung der Juden, ihre Anzahl in allen den langen Jahrhunderten des Exils stationär geblieben zu sein und sich durch eine besondere göttliche Fügung das hier angekündigte וגו' מספר בגוים וגו' nicht, ihr bleibt gering an Zahl, unausgesetzt zu verwirklichen. —

28. Dort werdet ihr Göttern unterthänig werden, Menschenhändewerk, Holz und Stein, die nicht sehen und nicht hören, und nicht essen und nicht riechen.

29. Von dort werdet ihr Gott, deinen Gott, suchen und du wirst ihn finden; denn du wirst ihn suchen mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele.

28. וְעַבְדֶתֶם־שָׁם אֱלֹהִים מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם עֵץ וְאֶבֶן אֲשֶׁר לֹא־יִרְאוּ וְלֹא יִשְׁמְעוּ וְלֹא יֵאָכְלוּ וְלֹא יִרְחוּ:
29. וּבְקִשְׁתֶּם מִשָּׁם אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיךָ וּמִצֵּאתָ כִּי תִדְרָשְׁנוּ בְּכָל־לִבְבְךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ:

B. 28. וְעַבְדֶתֶם שָׁם אֱלֹהִים: dort werdet ihr dem heidnischen Götterwesen, das euch mit seinen Reizen so anlockend erschienen, unterthan, und werdet die Macht seines Einflusses keinen lernen, werdet in schmerzlicher Erfahrung kennen lernen, was aus den Menschen wird, wenn ihre Gottheit Götter sind מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם, die sie sich selbst geschaffen, וְאֶבֶן, עֵץ u. s. w. Es ist hier das Heidentum in seiner konkreten Erscheinung geschildert. Das von ihm Ausgesagte dürfte aber jede Auffassung, sowohl die exoterische populäre, die die Gottheit als dem geschaffenen Bilde innewohnend anbetet, als die esoterische, die die Auffassung der gebildeten Eingeweihten treffen, die in dem Bilde die symbolische Darstellung weltbeherrschender Naturkräfte verehrte. Jene war, nach den Büchern der Propheten, der allverbreitete Volksglauben. Von ihm gilt im buchstäblichsten Sinne 29. וְעַבְדֶתֶם שָׁם אֱלֹהִים. Aber auch das gebildete Heidentum, das in seinen Götterbildern die symbolische Darstellung personifizierter Naturmächte erblickte, verehrte ja in Wahrheit Gottheiten ולא יִרְחוּ ולא יֵאָכְלוּ ולא יִשְׁמְעוּ, die Kräfte, die sie vergöttern, sind ja nur physische Gewalten „ohne objektive Intelligenz und ohne subjektives Bewußtsein“, sie sehen und hören nicht: es fehlt ihnen die objektive Wahrnehmung, sie schmecken und riechen nicht: es fehlt ihnen das subjektive Bewußtsein. Weder was die Dinge „an sich“ sind, noch was die Dinge „ihnen“ sind, nehmen sie wahr, sie haben weder Geist noch Willen, sie stehen daher in ihrer bloß physischen blinden Unfreiheit tief, nicht nur unter dem Menschen, sondern sogar tief unter allem organisch Lebendigen, wo auch nur auf niedrigster Stufe der Anfang eines wahrnehmenden und vollenden Bewußtseins andämmert. Wo aber der Mensch bloß physischen Gewalten sich anbetend niederwirft, sein Schicksal und sein Thun und Lassen der Macht blinder Notwendigkeiten unterstellt, da entkleidet er sich selbst seiner geistigen Hoheit und nur entfittlichend wirkt auf ihn seine Götterverehrung, כְּמוֹהֶם יִהְיוּ עֲשִׂיהֶם כֹּל אֲשֶׁר, ועבדתם שם אלהים (Ps. 115, 8). Die blinde Unfreiheit seiner Idole wird sein Ideal, וְעַבְדֶתֶם שָׁם אֱלֹהִים וְיָגוּ, dieser entfittlichenden Idolatrie kennen lernen.

B. 29. וּבְקִשְׁתֶּם מִשָּׁם. Aus diesem Gegensatz wird euch die erhebende, frei machende Nähe des einen Einzigen, wahrhaftigen lebendigen Gottes, der Israels Weltanteil als אֱלֹהֵי ה' geworden, erst recht im Herzen aufleuchten, „ihr werdet ihn suchen und werdet ihn finden“, werdet seiner erleuchtenden, sittigenden und frei machenden, seiner euch sittlich adelnden und beglückenden Nähe selbst als Heloten einer heidnischen Welt inne werden, wenn ihr נִפְשְׁךָ וּכְכֹל לִבְבְךָ, mit allem euren „Wollen“ und allem euren „Sein“ הִרְרֵשְׁנוּ nur Ihn um seinen Willen befragen und nur Ihn um seine Hilfe angehen werdet. Beides heißt ה' רָרַשׁ אֵת ה'. Israels ganze Saluthgeschichte mit seiner siegreichen Ausdauer nach außen, mit seinem beglückenden Streben nach Erleuchtung und Veredelung im Innern, ist eine fortgesetzte Offenbarung des lebendigen Gottes im Gegensatz zu dem toten und tötenden Heidentum. —

30. In dieser dir werdenden Bedrängnis, und wenn dich erst alle diese Bestimmungen erreicht haben, am Ende der Tage, wirst du zu Gott, deinem Gotte, zurückkehren und auf seine Stimme hören.

31. Denn ein barmherziger Gott ist Gott, dein Gott, er wird dich nicht los lassen und dich nicht zu Grunde gehen lassen, und wird den Bund deiner Väter nicht vergessen, den er ihnen geschworen.

32. Denn frage doch nach den früheren Zeiten, die vor dir waren,

30. בַּצַּר לְךָ וּמִצְאוֹךָ כָּל הַדְּבָרִים
הָאֵלֶּה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים וְשָׁבְתָ עַד-
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹלוֹ:

31. כִּי אֵל רַחוּם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
לֹא יַרְפֶּךָ וְלֹא יִשְׁחִיתֶךָ וְלֹא יִשְׁכַּח
אֶת-בְּרִית אֲבֹתֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָהֶם:

32. כִּי שָׁאֵל-נָא לְיָמִים רַאשֵׁינִים
אֲשֶׁר-הָיוּ לְפָנֶיךָ לְמִן-הַיּוֹם אֲשֶׁר בְּרָא

B. 30. In dieser dir werdenden Bedrängnis, und wenn dich erst alle diese Bestimmungen erreicht haben, am Ende der Tage, wirst du zu Gott, deinem Gotte, zurückkehren und auf seine Stimme hören.

Mit der Rede vom Plural in die Einheit des Singulars über. Das Leidensverhängnis vollzieht sich an allen einzelnen in der ganzen Vielheit ihrer Zerstreuung, es bleibt keiner davon verschont. Und auch die erleuchtende und läuternde Wirkung dieser Leiden muß sich an der ganzen Vielheit aller einzelnen bewähren. Allein mitten in dieser zerstreuten Vielheit bleiben sie doch eine geistige und sittliche Einheit, und in dem Zurückstreben aller zu dem einen Einzigen kommt diese Einheit der jüdischen Vielheit zum Bewußtsein und erhält die allerzerstreuten Vielen ohne sichtbares äußeres Band, als das um den einen Einzigen geistig vereinigte eine und führt es zu diesem Einen als seine Einheit zurück: וְגוֹ' אֱלֹהֶיךָ וּמִצְאוֹךָ וְגוֹ' (B. 29) geht die Rede vom Plural in die Einheit des Singulars über.

B. 31. Denn Gott verläßt dich nicht, weil er bereits so viel für dich gethan, weil du das Produkt seiner ganz besonders fürsorgenden Wahrung bist. Und auch die erleuchtende und läuternde Wirkung dieser Leiden muß sich an der ganzen Vielheit aller einzelnen bewähren. Allein mitten in dieser zerstreuten Vielheit bleiben sie doch eine geistige und sittliche Einheit, und in dem Zurückstreben aller zu dem einen Einzigen kommt diese Einheit der jüdischen Vielheit zum Bewußtsein und erhält die allerzerstreuten Vielen ohne sichtbares äußeres Band, als das um den einen Einzigen geistig vereinigte eine und führt es zu diesem Einen als seine Einheit zurück: וְגוֹ' אֱלֹהֶיךָ וּמִצְאוֹךָ וְגוֹ' (B. 29) geht die Rede vom Plural in die Einheit des Singulars über.

B. 32. Denn frage doch nach den früheren Zeiten, die vor dir waren,

von dem Tage an, da Gott Menschen auf Erden geschaffen, und von Himmels-
ende bis Himmelsende, ob wie dieses
Große schon je sich ereignet oder ihm
Ähnliches gehört worden.

33. Hat ein Volk die Stimme Gottes
gehört, redend aus der Mitte des Feuers,
wie du gehört hast, und ist lebend
geblieben?

34. Oder hat ein Gott sich erprobt,
zu kommen, ein Volk aus der Mitte
eines Volkes herauszugreifen, mit Macht-
erprobungen, mit Zeichen und mit Be-
lehrungswundern und mit Krieg, und
mit starker Hand und mit gestrecktem
Arm und mit großen Furchtbarkeiten,
gleich allem dem, was Gott, euer Gott,
für euch in Mizrajim vor deinen Augen
vollbracht hat?

אֱלֹהִים | אָדָם עַל-הָאָרֶץ וְלִמְקַצָּה
הַשָּׁמַיִם וְעַד-קִצָּה הַשָּׁמַיִם הַנְּהִיחָה
בְּדַבַּר הַגְּדוֹל הַזֶּה אִו הַנְּשַׁמַּע בְּמֵהוּ:

33. הַשָּׁמַע עִם קוֹל אֱלֹהִים מִדְּבַר
מֵתוֹךְ-הָאֵשׁ בְּאֶשְׁר־שָׁמַעְתָּ אֹתָהּ
יָנִיחִי:

34. אִו הַנִּסֶּה אֱלֹהִים לְבוֹא לְקַחַת
לּו גּוֹי מִיַּקְרֵב גּוֹי בְּמִסַּה בְּאֵתָת
וּבְמִוִּפְתָּיִם וּבְמִלְחָמָה וּבְיָד חֲזָקָה
וּבְנִרוּעַ נְטוּיָה וּבְמִוִּרְאִים גְּדֹלִים
כְּכֹל אֲשֶׁר-עָשָׂה לָכֶם יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם
בְּמִצְרַיִם לְעֵינֶיךָ:

gerichtet, sondern den Gegenstand, nach welchem gefragt wird. Das ל- ist die sachliche Beziehung der Frage. So: למה זה השאל לשמי (1. B. M. 32, 29 und Richter 13, 18). In dem so häufigen שאל לו לשלום (1. B. M. 43, 27 u. f. w.) ist sowohl die Person als die Sache mit ל- bezeichnet. Es ist die Erkundigung nach der Person in Beziehung auf ihr Wohlbefinden, nach dem persönlichen Wohlbefinden des Gefragten. Es drückt das Interesse an seiner Persönlichkeit aus. Hier heißt es auch nicht: frage die ganze Vergangenheit und die ganze Erde, sondern: schaffe dir eine Kenntnis von der ganzen Vergangenheit und von der Gegenwart auf der ganzen Erde. Deshalb denn auch nach unserem Texte (Chagiga 12a) das der menschlichen Erkenntnis geöffnete Forschungsgebiet nach Umfang und Grenze durch הארץ אדם על הארץ der hiesigen Welt und der gesamten Welt und auf die innerhalb der geschaffenen irdischen Welt vorhandenen Dinge weise eingeschränkt wird. Alles vor der Schöpfung und jenseits der irdischen Dinge Liegende, מה למעלה מה דמטה מה לפנים מה לאהור (siehe הוספ' daselbst), ist dem menschlichen Forschen versagt. Die innerhalb dieser Grenze eröffnete Geschichts- und Naturerkennntnis ist aber im Sinne unserer Stelle nicht nur etwas Gestattetes, sondern etwas in möglichst weitem Umfange zu Wünschendes, weil nur dem mit solchem Umblide gerüsteten Geiste sich vergleichend die jüdische Weltstellung in ihrer ganzen Eigentümlichkeit erschließt.

WB. 33 u. 34. השמע וגו' או הנסה וגו'. Aus einem solchen Umblide wird sich dir ergeben, daß du das einzige Volk auf Erden seiest, dem Gott aus seiner Unsichtbarkeit in die Gewißheit sinnlicher Wahrnehmung hinausgetreten und in der Befundung seiner unmittelbaren Waktung offenbar geworden. Du bist das einzige Volk, das Gott und seine Waktung nicht glaubt, sondern weiß. Du bist der einzige Depositär

35. Du bist durch Sehen zum Wissen gebracht worden, daß Gott allein Gott ist, nichts sonst außer Ihm.

35. אַתָּה הִרְאָתָה לְעֵינַי כִּי יְהוָה
הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְּבָדוֹ:

der Offenbarung Gottes, seiner Waltung und seines Willens an die Menschheit: darin liegt die Ewigkeit deiner Bestimmung und die geschichtliche Unsterblichkeit deines Wandels in Mitte der Völker. Darin liegt der Ausschluß des ישׁוּחִיךָ ולא ירפך u. s. w. כִּי שָׁאַל נָא וּגְוִי.

השמע עם וגו' ויהי. Dieses Vernehmen der Gottesstimme übersteigt nicht das menschliche Vermögen an sich. Dem ersten Menschen in seiner ursprünglichen reinen Stellung war Gott nahe auf Erden und er vernahm das ihn anweisende Wort Gottes. Und auch die einzelnen Erlesenen seiner Nachkommen, ein Noach, Abraham, dessen Sohn und Enkel, mit welchen Gott die Wiederkehr auf Erden einleitete, vermochten die Gottesrede zu vernehmen und wurden derselben gewürdigt. Aber noch kein Volk in seiner Gesamtheit ward auf diese Stufe gehoben und noch dazu in eine persönliche Unmittelbarkeit, die normal den in die Gottesnähe gehobenen Geist von den Banden der leiblichen Sinnlichkeit zu lösen geeignet wäre. Sollte doch eben in die hieniedige sinnliche Leiblichkeit hinein und für einen Gott nahen Fortwandel in der hieniedigen sinnlichen Leiblichkeit mit dieser Offenbarung der Grund gelegt werden.

V. 34. או הנסה וגו'. Es ist nicht unmöglich, daß dieses נסה und ebenso דבר אליך הלאה (Job 4, 2) nicht Piel, sondern Niphal ist. Hier stände es dann in reflexiver Bedeutung: hat sich wohl ein Gott darin erprobt, darin seine Macht, Hoheit und Herrschaft gezeigt, לבוא: daß er mitten in irdische Verhältnisse hineingetreten, לָקַחְתָּ לוֹ גוֹ: sich, für seine besonderen Zwecke und seine anschließliche Leitung, ein Volk heraus zu greifen, מִקֶּרֶב גוֹ: das völlig in die Macht eines anderen Volkes untergegangen und von einer anderen Rationalität umschlungen war, בכִּסּוּחַ: mit sein Machtvermögen bekundenden Thaten, בַּאֲהָה, mit seine Gegenwart beweisenden Zeichen, וּבְמוֹפְתֵיהֶם: mit Geist und Gemüt bezwingenden Belehrungsthaten, וּבְמַלְחָמָה: mit offenem Kampf gegen die Gehorsam Versagenden, כִּיד הוּקָה: mit einer Macht, die sich stärker bewies, als das für stärkst Gehaltene, וּבוֹרוּעַ נְטוּיָה, und mit einem Herrscherarme, der weit über alle irdische Hoheit und Herrschergebiete sich erstreckt, וּבְמוֹרָאִים גְּדוּלִים, und mit Erfolgen, die die Furchtbarkeit seines Volkes und seiner Macht in ihrer ganzen Größe erkennen lassen, כִּכֵּל אֲשֶׁר עָשָׂה u. s. w. allem dem vergleichbar, was Gott, den ihr alle, jeder in seiner Besonderheit, als den Lenker eurer Geschicke und den Leiter eurer Thaten verehret, in Egypten: לַעֲנִיךָ, zu eurer einseitlichen, gleichzeitigen, somit über allen Zweifel erhabenen Gesamterfahrung vollbracht hat.

V. 35. אַתָּה הִרְאָתָה לְדַעַת. Dein Bewußtsein von Gott ist kein Glauben, sondern ein Wissen, und dein Wissen beruht nicht auf einem Berichte, auch nicht auf der Vermittlung einer schließenden Gedankenverbindung, dein Wissen von Gott beruht auf der Gewißheit selbsteigener, unmittelbarer, gleichzeitiger Sinneserfahrung deiner ganzen Gesamtheit. אַתָּה הִרְאָתָה לְדַעַת: deinen eigenen Augen ist hinreichend zu sehen gegeben worden, um zu wissen, daß Gott, der dir unter diesem Namen offenbar geworden, der einzige wirkliche Gott ist, den die übrigen Menschen unter so mannigfaltigen Wahngebilden suchen und glauben, אֵין עוֹד מִלְּבָדוֹ: und daß außer Ihm allein nichts anderes in selbständigem Sein vorhanden ist. Er allein ist das absolut Seiende, alles andere Sein ist nur durch ihn bedingt.

36. Vom Himmel hat er dich seine Stimme hören lassen, um dich in das Band seiner Zucht zu nehmen; und auf der Erde hat er dich sein großes Feuer sehen lassen, und seine Worte hast du gehört aus dem Feuer.

37. Und an die Stelle, daß er deine Väter geliebt hat, erwählte er Seinen Ihm nachfolgenden Samen und führte dich mit seinem Angesichte in seiner großen Kraft aus Mizrajim,

38. größere und mächtigere Völker, als du vor dir zu vertreiben, dich hinzubringen, dir ihr Land zum Erbe zu geben, wie nun heute geschieht.

39. So wisse es denn heute und bringe es dir wiederholt zu Herzen, daß Gott allein Gott ist, im Himmel in der Höhe und auf Erden in der Tiefe, nichts sonst.

40. Und hüte seine Gesetze und seine Gebote, die ich dir heute gebiete, was

36. מִן־הַשָּׁמַיִם הִשְׁמִיעָךְ אֶת־קוֹלִי לְיִסְרָךְ וְעַל־הָאָרֶץ הִרְאֶךְ אֶת־אֵשׁוֹ הַגְּדוֹלָה וּדְבָרָיו שָׁמַעְתָּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ:

37. וַתַּחַת כִּי אָהַב אֶת־אֲבוֹתֶיךָ וַיִּבְחַר בְּוֹרְעוֹ אַחֲרָיו וַיּוֹצֵאֲךָ בְּכַנְיֹו בְּכַחוֹ הַגָּדֹל מִמִּצְרָיִם:

38. לְהוֹרִישׁ גּוֹיִם גְּדֹלִים וְעַצְמַיִם מִפְּנֵיךָ לְהַכְבִּיאֲךָ לְתַת־לֶךְ אֶת־אֲרָצָם גַּחְלָה בְּיוֹם הַזֶּה:

39. וַיִּדְעַתָּ הַיּוֹם וְהִשְׁבַּתָּ אֶל־לִבְכֶּךָ כִּי יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים בְּשָׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל־הָאָרֶץ מִתַּחַת אֵין עוֹד:

40. וְשָׁמַרְתָּ אֶת־חֻקָּיו וְאֶת־מִצְוֹתָיו

B. 36. 'מן השמים וגו'. Er ist dir in seiner gleichzeitig Himmel und Erde erfüllenden und in dein Inneres dringenden Allgegenwart gegenwärtig geworden: du hörtest seine Stimme vom Himmel, sahst sein Feuer auf Erden und vernahmst seine Worte aus dem Feuer.

B. 37. ויבחר בורעו אחריו. Diese dir durch יציאה מצרים und תורה מהן gewordene Gotteserkenntnis bildet das Eigenartige deines völkergeschichtlichen Wesens und Berufes, und es setzt sich in dir nur der mit Erwählung deiner Väter gegründete ברית fort, dessen schon B. 31 gedacht war. — ויבחר בורעו אחריו. Normal kann sich das suff. sing. nur auf Gott beziehen, und ורעו אחריו wäre die Ihm von den Vätern erzeugte und zu Seiner Nachfolge erzogene Nachkommenschaft, wie ימלא אהרי (4. B. M. 14, 24) מוכיח אדם אחרי (Prov. 28, 23). — בכניו: mit seiner unmittelbaren Leitung (vergl. 2. B. M. 33, 14 u. 15).

B. 39. וידעתה היום: Aus allen deinen bisherigen Erfahrungen schöpfe nun die gewisseste Überzeugung, אל לבך, und wenn sie dir einmal aus dem Herzen geschwunden oder schwinden zu wollen droht, so bringe sie dir immer wieder auf Grund dieser von dir erfahrenen Thatfachen zu Herzen, daß הוּא האלוקים in dem ganzen ungemessenen Weltinnenraum der Höhe, und auf Erden מההה: von dir aufwärts in dem ganzen ungemessenen Weltinnenraum der Tiefe. Durch die Beifügungen ממעל und מתחת wird Himmel und Erde noch näher präzisiert zum Ausdruck für die Totalität des Weltalls.

B. 40. ושמרת את חקיו וגו'. Dieses dein ganzes Wissen von Gott soll aber die einzige Wirkung haben, daß du in dieser gotterfüllten Welt, in welcher Sein Wille

dir und deinen Kindern nach dir wohl thun wird, und damit du lange Zeit auf dem Boden bleibest, den Gott, dein Gott, dir für alle Zeiten giebt.

41. Damals schied Mosche drei Städte jenseits des Jordans aus, zum Sonnenaufgang.

42. Damit dorthin ein Mörder fliehe, der seinen Nächsten ohne Wissen tötet und ihm kein Feind ist von gestern und vorgestern, er hat sich zu einer dieser Städte zu flüchten und bleibt am Leben.

43. Bezer in der Wüste im Lande der Ebene, vom Stamme Reuben; Ramoth in Gilead vom Stamme Gad, und Golan im Baschan vom Stamme Menasche.

אֲשֶׁר אֲנֹכִי מְצֹדֵךְ הַיּוֹם אֲשֶׁר יִיטֵב לְךָ וּלְבָנֶיךָ אַחֲרֶיךָ וּלְמַעַן תֵּאָרֶיךָ יָמִים עַל־הָאָדָמָה אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ כָּל־הַיָּמִים: פ

שליש. 41. אֲנֹכִי וּבְדִיל מֹשֶׁה שְׁלֹשׁ עָרִים בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה שְׁמֹשׁ:

42. לָנוּם שְׂמָה רוּצָה אֲשֶׁר יִרְצָח אַתְרֵיעָהוּ בְּבִלְיַדְעָת וְהוּא לֹא־שָׂנֵא לוֹ מִתְמַל שְׁלֹשָׁם וְנָם אֶל־אַחַת מִן הָעָרִים הָאֵל וְחִי:

43. אֶת־בְּצֵר בְּמִדְבָּר בְּאֶרֶץ הַמִּישֵׁר לְרֵאוּבֵנִי וְאֶת־רָאמֹת בְּגִלְעָד לְגַדִּי וְאֶת־גּוֹלָן בְּבָשָׁן לְמִנְשֵׁי:

überall gebietet und Seinem Willen alles dient, auch nur das eine Anliegen kennt: seine חקים und מצוה, mit welchen Er all deinem Wollen „Schranke“ und „Aufgabe“ gesetzt, gewissenhaft erfüllst, אשר ייטב לך, womit allein du dein und deiner Kinder Heil gewinnen kannst, ולמען האריך, und wovon allein die Dauer deines Bleibens in dem Lande bedingt ist, das Gott dir für alle Zeiten giebt, das für ewige Zeiten das Land deiner Bestimmung bleibt, das du aber immer nur so lange innehaben wirst, als du dieser Bestimmung dich treu erweist.

B. 41. או יבדיל. Mosche berichtet, daß, nachdem er durch alles Bisherige dem Volke seine Beziehung zu Gott und seinem Gesetze und die Abhängigkeit des Landesbesitzes von Erfüllung dieses Gesetzes zum Bewußtsein gebracht hatte, er auch sofort hinsichtlich des Gesetzes, das ihnen sogleich bei der Verteilung des Landes zur Verwirklichung obliegen wird (4. B. M. 35, 10), so weit es bereits in dem transjordanischen Lande zur teilweisen Ausführung kommen konnte, die entsprechenden Bestimmungen getroffen hat, obgleich, wie daselbst B. 13 bemerkt, die Wirkung des Gesetzes erst nach dessen voller Erledigung im cisjordanischen Landesgebiete in Kraft treten sollte. Die hohe fundamentale Bedeutung dieses Gesetzes der Aufnahmestädte haben wir daselbst zu entwickeln versucht, und unter Vergegenwärtigung des dort Bemerkten tritt die hier berichtete Anordnung im Zusammenhange mit der vorangehenden Ermahnung zur treuen Erfüllung des ganzen Gesetzes in ein noch helleres Licht. Ist doch der durch die Einordnung der ערי מקלט in die Landesverteilung gleichsam zum topographisch offenkundigsten Ausdruck gelangende Fundamentalgrundsatz von der gottebenbildlichen Menschenwürde eben der Fundamentalsatz, der nächst dem im Vorgehenden entwickelten Grundsatz von der Einheit und Einzigkeit und außerfinnlichen Persönlichkeit Gottes und mit ihm zusammen die Grundgrundlage des ganzen Judentums bildet.

או יבדיל (siehe 2. B. M. 15, 1).

B. 42. לנום שמה וגו'. Hier wird das Gesetz nur in der Allgemeinheit seiner Bestimmung berührt. Das Ausführliche siehe 4. B. M. 35, 9 ff. und 5. B. M. 19.

44. Und dies ist das Gesetz, welches Mosche niedergelegt hat vor Jisraels Söhne.

45. Dies die Zeugnisse, die Gesetze und die Rechtsordnungen, welche Mosche Jisraels Söhnen mündlich ausgesprochen hat, als sie aus Mizrajim zogen,

46. jenseits des Jardens in dem Thale Bethpeor gegenüber, im Lande Sichons, Königs der Emoriter, welcher in Cheschbon residierte, den Mosche und Jisraels Söhne bei ihrem Auszuge aus Mizrajim geschlagen hatten,

47. und sein Land und das Land Dgs des Königs vom Baschan, der beiden Könige des Emoriters, in Besitz nahmen, welche jenseits des Jardens liegen nach Sonnenaufgang,

48. von Aröer, welches am Ufer des Flusses Arnon, bis zum Berge Sion, das ist: Chermon,

49. und die ganze Öde jenseits des Jardens ostwärts bis zum Meere der Öde unter den Ausgüssen der Anhöhe.

Kap. 5. V. 1. Da rief Mosche ganz Jisrael zu und sagte zu ihnen:

44 וְזֶאת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר־שָׂם מֹשֶׁה לְבָנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל:

45 אֵלֶּה הָעֵדוּת וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּצֵאתָם מִמִּצְרָיִם:

46 בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן בְּפְנֵי אֵי בֵּית פְּעוֹר בְּאֶרֶץ סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּחֶשְׁבוֹן אֲשֶׁר הִכָּה מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּצֵאתָם מִמִּצְרָיִם:

47 וַיִּירָשׁוּ אֶת־אֶרְצוֹ וְאֶת־אֶרֶץ יַעֲוֹג מֶלֶךְ־הַבְּשָׁן שְׁנֵי מַלְכֵי הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזֶּרֶח שָׁמֶשׁ:

48 מִעֲרֹר אֲשֶׁר עַל־שְׂפַת־נַחַל אֲרֹנֹן וְעַד־הַר שִׁיאֵן הוּא הַרְמוֹן:

49 וְכָל־הָעֲרָבָה עֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזֶּרֶחָה וְעַד יַם הַיַּעַרְכָּה תַּחַת אֲשֶׁרֶת הַבְּסָגָה: פ

ה רביעי. 1. וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל־כָּל־

B. 44. וזאת התורה: die durch מצרים יציאת מורה וזאת התורה: die durch מצרים יציאת מורה zum Bewußtsein gekommene Wahrheit von „Gott“ und die durch die מקלט ערי proklamirte Wahrheit vom „Menschen“ sind die Grundlagen des jüdischen Volkslebens, und dieses Buch, in welches Mosche dieses niedergeschrieben, ist das „Gesetz“, welches Mosche darin schriftlich als die unverbrüchlich gegebene Norm für all ihr Verhalten Jisraels Söhnen niedergelegt hat.

B. 45. אלה העדות, und es sind dies dieselben עדות für unsere Erkenntnispflege und חקים ומשפטים für unser sittliches und soziales Verhalten, die Mosche auf dem ganzen Zuge von Egypten durch die Wüste und zuletzt noch in dem bereits eroberten transjordanischen Gebiete im Anblick des verheißenen Landes „mündlich“ an die ganze Nation zum Ausspruch brachte.

Kap. 5. V. 1. Mit diesem fünften Kapitel beginnt der dritte Abschnitt der Vorreden, mit welchen Mosche die Wiederholung und Erläuterung des Gesetzes einleitete. Der erste Abschnitt, Kap. 1, 6 bis 3, 22, hat die Tendenz, dem Volke aus den selbsterlebten Erfahrungen die Überzeugung nahe zu bringen, daß auch zur Besitznahme des Landes

Höre Israel die Gesetze und die Rechtsordnungen, die ich heute vor euren Ohren darstelle; lernet sie und habet acht, sie zu erfüllen.

2. Gott, unser Gott, hat mit uns einen Bund zu Choreb geschlossen.

3. Nicht mit unseren Vorfahren hat Gott diesen Bund geschlossen, sondern

יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם שְׁמַע יִשְׂרָאֵל
אֶת־הַחֻקִּים וְאֶת־הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר
אָנֹכִי דֹבֵר בְּאָזְנוֹכֶם הַיּוֹם וּלְמַדְתֶּם
אֹתָם וּשְׁמַרְתֶּם לַעֲשֵׂתָם:

2. יְהוָה אֱלֹהֵינוּ בְרַת עִמָּנוּ בְּרִית

בְּחֹרֵב:

3. לֹא אֶת־אֲבוֹתֵינוּ בְרַת יְהוָה

sein Verharren in der Gottestreue die unerlässliche Vorbedingung bilde und dazu allein und ausreichend genüge. Der zweite Abschnitt, Kap. 3, 23 bis 4, 49, ist vorzüglich der richtigen Würdigung des Gesetzes, Israels und vor allem Gottes in der Wahrheit und Hoheit ihrer ganz eigenartigen Wesenheit gewidmet. Mit diesem fünften Kapitel beginnt der dritte Abschnitt, der mit den Aufforderungen zu den allgemeinen Grundgesinnungen der Gottesfurcht und Gottesliebe und des Gottvertrauens diejenigen Gebote verwebt, deren Erfüllungen das Volk in seiner nun bevorstehenden größeren Vereinzelung überall hin als stete Weckerinnen und Pflegerinnen dieser Gesinnungen begleiten sollen.

Es beginnt aber dieses nähere Eingehen in das Gesetz mit nochmaligem Hinblick auf das geschichtliche Ereignis der Offenbarung am Sinai. Oben Kap. 4, V. 10 f. und V. 33 f. war das Erlebnis nochmals vor die Seele geführt, um daran den vollen und reinen Inhalt unseres Gottbewußtseins zu lehren. Hier wird dasselbe als Grundlegung unserer Lebensaufgabe, und werden daher auch die עשרת הדברות als Grundzüge der ganzen Gesetzgebung wiederholt.

וְקָרָא מֹשֶׁה. Moses' Reden treten mit diesem Kapitel dem eigentlichen Zwecke, der Wiederholung und Erläuterung der Gesetze näher, daher dieser einleitende Aufruf: שמע את: Hören, nicht gehorchen. אֵת הַחֻקִּים וְאֵת הַמִּשְׁפָּטִים, die Normen für unser sittliches und soziales Verhalten, umfassen im weiteren Sinne das ganze Gesetz. דבר im Kal heißt zunächst die Darlegung eines Inhaltes (siehe zu 4. V. M. 27, 7). אֵת הַחֻקִּים וְאֵת הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי דֹבֵר בְּאָזְנוֹכֶם הַיּוֹם: die Gesetze und Rechtsnormen, die ich nach ihrem Inhalte heute für eure Auffassung und euer Verständnis vortrage. לְמַד, שמרה, das ist die Summe dessen, was das Gesetz von uns fordert: das Gehörte bis zum vollen Verständnis sich aneignen, gewissenhaft es präsent halten, und unter dem Diktat dieser Gewissenhaftigkeit ausführen. עֲשֵׂה, die Ausführung, die Erfüllung, ist aber Ziel, ja Basis des Ganzen. Die bloße Theorie ohne praktische Erfüllung hat keinen Wert, ja sie wird nicht einmal die rechte Erkenntnis, sobald sie nur als theoretisches Spiel und nicht mit dem Ernst des Erfüllungsvorjages angestrebt wird. כֹּל הָאוֹמֵר אֵין לוֹ אֱלֹהִים תּוֹרָה אֵפִילוֹ תּוֹרָה אֵין לוֹ מֵאֵי טַעֲמָא אִמֵּר רַב פַּפָּא אִמֵּר קָרָא וּלְמַדְרָה אַחַם וּשְׁמַרְתֶּם לַעֲשֵׂתָם כֹּל שִׁישְׁנוּ כַעֲשִׂיהָ יִשְׁנוּ כַלְמִדְרָה כֹּל שִׁישְׁנוּ בַעֲשִׂיהָ אֵינוּ כַלְמִדְרָה (Zebamoth 109 b).

B. 2. ה' אלהינו וגו'. Einen Bund hat Gott mit uns zu Choreb geschlossen. Die Offenbarung war kein bloß theoretisches. Mitteilen, dessen Beachten und Erfüllen etwa einer späteren Erwägung anheim gegeben wäre. Die Offenbarung war ein Akt der Verpflichtung, war ein Akt der Inpflichtnahme und der Pflichtübernahme, die Offenbarung hat das unauflösbare Band zwischen Gott und uns geknüpft.

B. 3. לֹא אֵת אֲבוֹתֵינוּ וגו'. Ein sehr großer Teil der noch Lebenden, alle diejenigen, welche beim Auszug aus Egypten noch nicht das zwanzigste Jahr zurückgelegt

mit uns, wir, die wir hier heute alle noch am Leben sind.

4. Angesicht in Angesicht hat Gott mit euch auf dem Berge aus dem Feuer heraus gesprochen.

5. Ich stand zu jener Zeit zwischen Gott und euch, euch das Wort Gottes entgegen zu bringen; denn ihr fürchtetet euch vor dem Feuer und waret nicht den Berg hinangegangen zum Ausspruch:

6. Ich 'ה sei dein Gott, der ich dich aus dem Lande Mizrajim, aus dem Sklavenhause hinausgeführt.

7. Es soll dir nicht ein anderer Gott sein vor meinem Angesichte.

אֶת־הַבְּרִית הַזֹּאת בֵּי אֲתָנוּ וְאֵתְנוּ
אֵלֶּה פֶּה הַיּוֹם כְּלָנוּ חַיִּים:

4. פָּנִים | בְּפָנִים דְּבַר יְהוָה עִמָּכֶם
בְּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ:

5. אֲנִכִּי עִמָּד בֵּין־יְהוָה וּבֵינֵיכֶם

בְּעַת הַהוּא לְהַגִּיד לָכֶם אֶת־דְּבַר

יְהוָה בִּי יִרְאֶתֶם מִפְּנֵי הָאֵשׁ וְלֹא־

עֲלִיתֶם בְּהָר לֵאמֹר: ׀

6. אֲנִכִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָךְ

מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים:

7. לֹא־יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים

עַל־פָּנָי:

hatten, hatten die Offenbarung am Sinai selbst erlebt, und die anderen waren dem großen Ereignis zeitlich so nahe geboren, daß das von ihren leiblichen Eltern Erlebte ihnen wie Selbsterlebtes gewiß sein konnte. Es ist daher das אבתנו wohl im weiteren Sinne: Voreltern, Vorfahren zu nehmen.

In Beziehung zu dem von Gott erteilten Gesetze und der daraus erwachsenen Verpflichtung tritt Moses ganz in die Masse des Volkes zurück. Er hat an der Erteilung des Gesetzes keinen größeren und an der Verpflichtung darauf keinen geringeren Anteil als irgend sonst einer aus dem Volke.

V. 4. פָּנִים כפנים scheint eine noch größere Unmittelbarkeit auszudrücken, als das gewöhnlichere אל פנים (1. B. M. 32, 30; 2. B. M. 33, 11 und 5. B. M. 34, 10). Das Angesicht ist nicht nur einander zugewandt, sondern es dringt in das andere ein, vermittelt des Angesichts verkehrt das Innere des einen mit dem Innern des andern. So auch בעין בעין (4. B. M. 14, 14).

V. 5. אנכי עמד וגו'. Meine Stellung zwischen euch und Gott zur Zeit der Gesetzgebung war frei von jeder Spur eines Gesetzgebers, war lediglich die des Gesetzüberbringers. Gott, der Gesetzgeber, war euch gegenwärtig, und wie er unmittelbar an jeden von euch sein Wort richtete, so hörte auch jeder von euch sein an ihn gerichtetes Wort. Wenn ich bei diesem ganzen großen Ereignis und überhaupt כההיא, während der ganzen übrigen Zeit der Gesetzgebung, eine nähere Stellung zu Gott, als ihr, einnahm, zwischen Gott und euch stand, um euch das Wort Gottes zu überbringen: so war dies, weil ihr nicht einmal zur Vernehmung der ersten zehn Fundamentalsätze, so weit es euch gestattet war, hinzutreten wagtet — ולא עליהם כההיא, ihr wagtet nicht, näher den Berg hinanzugehen zum Ausspruch der עשרת הדברות (siehe 2. B. M. 20, 15—18).

WB. 6—18. Wir haben diese Grundzüge des Gesetzes und der damit gegebenen jüdischen Lebenspflichtbestimmung bereits ausführlich zu 2. B. M. 20, 1—14 betrachtet und haben dort auch zugleich die Erläuterungen erwogen, welche die Sätze vom שבה, von אם וכבוד אב ומה לא הענה, כבוד אב ומה לא הענה hier bei der Wiederholung derselben erhielten. Wir verweisen hierauf und fügen nur noch einiges nach.

8. Mache dir nicht in Bild, nicht in irgend einer Darstellung, was im Himmel in der Höhe, was auf Erden in der Tiefe oder was im Wasser ist tief unter der Erde;

9. wirf dich ihnen nicht hin und diene ihnen nicht; denn ich ה', dein Gott, bin ein sein ausschließendes Recht fordernder Gott, denke die Sünde von Eltern an Kindern und an dritten und vierten Geschlechtern denen, die mich hassen,

10. und übe Liebe tausenden, denen, die mich lieben und denen, die meine Gebote hüten.

11. Nimm nicht den Namen ה', deines Gottes, zu Gleichgültigem auf dich; denn es läßt Gott den nicht frei, der seinen Namen zu Gleichgültigem auf sich nimmt.

8. לֹא־תַעֲשֶׂה־לְךָ פֶסֶל וְכָל־הַמּוֹנֵה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם וְכִמְעַל וְאֲשֶׁר בְּאֶרֶץ מִתְחַת וְאֲשֶׁר בַּמַּיִם וּמִתְחַת לְאֶרֶץ:

9. לֹא־תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא־תַעֲבֹדֵם כִּי אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵל מְנַא פֶקֶד עוֹן אָבוֹת עַל־בְּנִים וְעַל־שְׁלִשִׁים וְעַל־רַבְעִים לְשָׁנָיִם:

10. וְעָשִׂה חֶסֶד לְאֲלֹפִים לְאֹהְבֵי וְלִשְׂמֵרֵי מִצְוֹתָי: ׀

11. לֹא תִשָּׂא אֶת־שֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשׁוֹן כִּי לֹא יִנְקָה יְהוָה אֶת־אֲשֶׁר יִשָּׂא אֶת־שְׁמוֹ לְשׁוֹן: ׀

B. 8 heißt es nicht וכל וכל המונה, sondern: פסל כל המונה, und ist damit die Verwerflichkeit jeder Art von Gestalt, deren Verbot ja durch den bevorstehenden Eintritt in die polytheistische Bevölkerung ganz besonders wichtig war und Haupttendenz aller bisherigen einleitenden Ermahnungen bildete, als erweiternde Apposition zu פסל noch prägnanter hervorgehoben. Dagegen heißt es B. 9 על שלשים statt: ועל שלשים. Erwägen wir, daß in dem Geschlechte, welches Moses vor sich hatte, nicht nur Kinder, sondern bereits Enkel, somit das dritte Geschlecht der als „Sünder“ heimgegangenen יוצאי מצרים vor ihm standen, so begreift sich, wenn sein Denken und Fühlen ihn nicht bei בנים pausieren und שלשים als neuen Gedanken erwägen läßt, sondern er durch das kopulative וואו Kinder und Enkel und Urenkel lieber als einen Gesamtbegriff der Nachkommenschaft bis auf einen gewissen Grad zusammenfaßt. — B. 10 מִצְוֹתָי ist מִצְוֹתָי ist מִצְוֹתָי, und sagt dem nun in die normalen Zustände einer unsichtbaren Gottesleitung übergehenden Geschlechte: auch wenn dir Gott eintritt nicht mehr in seiner sichtbaren Leitung gegenübersteht und du Seiner nur wie eines Abwesenden denkst, soll Er dir in seinen Geboten gegenwärtig bleiben und sollst du seine Gebote, מִצְוֹתָי, als die Gebote eines Gegenwärtigen, als מִצְוֹתָי erfüllen. — Verse 12—15. Den in das Selbstleben der Vereinzelung und in die der Natur und Gesellschaft Selbständigkeit abringende Thätigkeit Übertretenden war vor allem der Sabbat mit seiner שְׁמִירָה=Seite, mit seinem vierundzwanzigstündigen Gott huldigenden Bekenntnisopfer der Verfeinsetzung nahelegen, auf daß er den nunmehr eigene יד und eigene רועי, eigene „Kraft“ und eigene „Macht“ Fühlenden nicht abhandeln komme, vielmehr den יד= und רועי=Verüsteten immer aufs neue das freundige Bekenntnis abgewinne, daß jedes Fünkchen Kraft und jeder Splitter Macht und alles, was die Kraft ihr Werk und die Macht ihr Eigentum nennt, Gottes ist, der mitten in dem „kraft= und machtgerüsteten“ Egypterstaat an ihnen,

12. Hüte den Sabbattag, ihn zu heiligen, wie dir Gott, dein Gott, geboten.

13. Sechs Tage diene und schaffe all dein Werk,

14. und der siebente Tag ist Sabbat Gott, deinem Gotte; keinerlei Werk sollst du schaffen, du und dein Sohn und deine Tochter und dein Knecht und deine Magd und dein Ochs und dein Esel und all dein Vieh und dein Fremder, der in deinen Thoren, damit dein Knecht und deine Magd dir gleich ruhen;

15. und gedenke, daß du Sklave im Lande Mizrajim warst, als Gott, dein Gott, dich von dort mit starker Hand und mit gestrecktem Arme hinausgeführt; darum hat Gott, dein Gott, dir geboten, den Sabbattag in That zu vollziehen.

16. Ehre deinen Vater und deine Mutter, wie dir Gott, dein Gott, geboten, damit lange deine Tage dauern, und damit es dir gut ergehe auf dem Boden, den Gott, dein Gott, dir giebt.

17. Du sollst nicht morden, und du sollst nicht ehbrechen; und du sollst nicht stehlen; und du sollst nicht als nichtiger Zeuge wider deinen Nächsten ausjagen.

12. שְׁמֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת לְקֹדֶשׁוֹ
כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ:

13. שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל-
מְלֹאכֶתֶךָ:

14. יוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַיהוָה
אֱלֹהֶיךָ לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלֹאכֶה
אֹתָהּ וּבְנֶךְ-וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ-וְאִמְתֶּךָ
וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל-בְּהֵמָתֶךָ וְגֵרְךָ
אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ
וְאִמְתֶּךָ כָּמוֹךָ:

15. וּזְכַרְתָּ כִּי-עַבְד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ
מִצְרַיִם וַיִּצְּאֶךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם
בְּיָד חֲזָקָה וּבְזֶרַע נְטוּיָה עַל-כֵּן
צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת-יוֹם
הַשַּׁבָּת: ׀

16. כְּבֹד אֶת-אָבִיךָ וְאֶת-אִמְךָ
כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְמַעַן ו
יֵאָרִיכוּ יָמֶיךָ וְלְמַעַן יֵיטֵב לָךְ עַל
הָאֲדָמָה אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן
לָךְ: ׀

17. לֹא תִרְצַח: ׀ וְלֹא תִנְאַף: ׀
וְלֹא תִגְנֹב: ׀ וְלֹא-תַעֲנֶה בְרֵיעֶךָ
עַד שְׂוֵא: ׀

den „kraft- und machtberaubten“ „Sklaven“, „Seine Kraft und Seine Macht“ gezeigt, und mit Seiner Kraft und Macht ihnen das verliehen, was sie nunmehr an Kraft und Macht ihr eigen nennen — und nun von ihnen dieses, Seiner Kraft und Seiner Macht huldigende Bekenntnis mit dem vierundzwanzigstündigen Sabbatopfer der מלאכה, der Einstellung werkschaffender Kraft und Sachen handhabender Macht erwartet (siehe 2. B. M. 20, 11 und 35, 2). Darum ist hier auch der ganze Kraft- und Machtbereich der Menschenpersönlichkeit durch וגו' und שורך וחמורך וכל וגו' vollständiger gezeichnet (siehe daselbst S. 209 f. und sind andererseits alle Glieder dieses Machtbereichs durch das Baw kopulativum — עבדך ועבדך — in völliger Gleichheit mit der sie alle tragenden und am Sabbat sich mit ihnen allen Gott zu Füßen legenden Persönlichkeit verbunden, und darum hier das כמורך ואמהך כמורך als besonders sichtbare

18. Und du sollst nicht erlüften das Weib deines Nächsten, und sollst dir nicht gelüften das Haus deines Nächsten, sein Feld, seinen Knecht, seine Magd, seinen Ochsen und seinen Esel, noch irgend, was deinem Nächsten gehört.

19. Diese Worte sprach Gott zu eurer ganzen Versammlung auf dem

18. וְלֹא תִהְיֶה אִשְׁתְּ רֵעֶךָ ׀
וְלֹא תִהְיֶה בֵּית רֵעֶךָ שְׂדֵהוּ וְעַבְדּוֹ
וְאִמְתּוֹ שֹׂרְפוֹ וְחֲמֹרוֹ וְכֹל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ:

חמישי. 19. אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה דִּבֶּר
יְהוָה אֶל־כָּל־קְהֵלְכֶם בְּהַר כִּיבוֹן:

Konsequenz der Gott huldigenden, Menschenherrschaft einstellenden Sabbatfeier hervor-
gehoben (vergl. 2. B. M. S. 306 f.). — Vers 16. Die Beifügung לך ולמען ייטב לך in
וְלֹא תִהְיֶה בֵּית רֵעֶךָ שְׂדֵהוּ וְעַבְדּוֹ וגו' sagt jedem kommenden Geschlechte im Lande, daß sie das Heil jeder
ihrer Gegenwart nur dem treuen und hingebungsvollen Zusammenhange mit der Ver-
gangenheit verdanken, und jedem gegenwärtigen Geschlechte in Israel nur so viel Glück
erblüht, als es mit ehrendem Gehorsam die Geschichts- und Gesetzesüberlieferung als
ewig fortzutragendes Erbe aus den Händen der Eltern übernimmt (siehe zu 2. B. M.
20, 12). — Verse 17 u. 18. Wir haben bereits zu 2. B. M. 20, 14 bemerkt, daß
hier die Wiederholung des Dekalogs alle Verbote des Vergehens gegen das Leben, die
Ehre, das Eigentum, das Glück und die Ehre des Nächsten, sowie des bloßen Gelüftens
nach dem Verbotenen durch das kopulative Waw in einen Gedanken zusammenfaßt und
mit Nachdruck auf das letzte, das Verbot der Lüsterheit, hinweist, um zu sagen, daß
Gott nicht nur die verbrecherische That, sondern schon den verbrecherischen Gedanken, ja
schon das bloße Lüstersein nach verbotenem Gute, die Bruststätte aller verbrecherischen
Gedanken und Handlungen, vor seinen Richterstuhl zieht, und daß damit dem sozialen Leben
die einzige wirkliche, durch kein menschliches Tribunal zu erreichende Sicherheit vor Ver-
brechen, durch die von Gottesfurcht gepflegte Loyalität der Gesinnungen seiner Bürger,
gewährleistet wird. Sehr wohl begreift sich demnach, daß diese Erweiterung des לא
וְחֲמֹרוֹ in וְהָאֵלֶּה וְלֹא תִהְיֶה בֵּית רֵעֶךָ und die zusammenfassende Gipfelung aller sozialen Verbote in dies
letztere eben bei dieser Wiederholung vor dem Übergang zu dem Besitze des Landes
hervortritt. Sind sie doch eben damit im Begriff, aus der Kontrolle einer Zentral-
überwachung der vereinzelnenden Zerstreuung über ein Land hin, und damit noch mehr
der Selbstüberwachung von Innen heraus überlassen zu werden. In diesem Augenblick
der Entlassung aus der Nähe des göttlichen Gesetzesheiligtums und der ihm anwohnenden
höchsten menschlichen Gerichtsbarkeit thut es umsomehr not, einem jeden den Gedanken
an den überall gegenwärtigen, Herz und Nieren prüfenden Gott wachzurufen und ihn
selbst mit seinem bloßen Willen vor dessen richtendes Auge zu stellen. Ganz im Ein-
flange mit diesem nun bevorstehenden wirklichen Güterbesitz, ist denn auch das Güter-
inventar durch וְהָאֵלֶּה vervollständigt (siehe 2. B. M. daselbst; in der Wüste gehörten auch
die Häuser zu den Mobilien und gab es überhaupt kein immobiles Gut.) — Vielleicht
ist dafer auch das עַד שֶׁקָּרַע in עַד שֶׁיִּשְׂאֵל umwandelt, in welchem wir mehr den עַד וְהָאֵלֶּה zu
erblicken glaubten, und ist eben bei dem Eintritt einer größeren Gefahr sozialverbrecherischer
Geselofsigkeit die Warnung vor dem höchsten Zeugenverbrechen, und zwar umsomehr an ihrer
Stelle, als eben gerade in diesem Verbrechen der verbrecherische Voratz und nicht die
Ausführung, עַד שֶׁיִּשְׂאֵל, dem Strafverfahren selbst menschlicher Gerichts-
barkeit (siehe zu Kap. 19, 19) und somit in engerer Verwandtschaft zu וְהָאֵלֶּה steht.

B. 19. קול גדול ולא יסף. Es giebt keinen eigentlichen Beleg für die Bedeutung
von יסף als Aufhören, daß יסף und סוף wie יטב und טוב identisch wäre. Es heißt

Berge aus dem Feuer heraus, dem Gewölke und dem Wolkendüster — eine große Stimme, und reichte nicht weiter — und schrieb sie auf zwei Steintafeln und gab sie mir.

20. Da war es, als ihr die Stimme aus der Dunkelheit heraus hörte und der Berg in Feuer lohete: da tratet ihr zu mir hin, alle Häupter eurer Stämme und eure Ältesten,

21. und sagtet: Siehe, es hat Gott, unser Gott, uns seine Herrlichkeit und seine Größe sehen lassen, und seine Stimme haben wir aus dem Feuer heraus gehört; heute haben wir gesehen, daß Gott mit dem Menschen spreche und er am Leben bleibe.

22. Und nun, warum sollen wir sterben, daß uns dieses große Feuer verzehre! Fahren wir noch fort, Gottes, unseres Gottes, Stimme zu hören, so sterben wir.

23. Denn irgend wer in seiner Leiblichkeit ist es, der die Stimme des lebendigen Gottes aus dem Feuer heraus uns gleich reden gehört hat und ist am Leben geblieben!

הָאֵשׁ הֵעֲנָן וְהֵעָרְפָל קוֹל גְּדוֹל וְלֹא יִסָּפֵד וַיִּכְתְּבֶם עַל־שְׁנֵי לְחֹת אֲבָנִים וַיִּתֶּנֶם אֵלַי:

20. וַיְהִי בְשִׁמְעֵכֶם אֶת־הַקּוֹל מִתּוֹךְ הַחֹשֶׁךְ וְהַקָּהָר בַּעֵר בְּאֵשׁ וַתִּקְרְבוּן אֵלַי כָּל־רָאשֵׁי שְׁבִטֵיכֶם וְזִקְנֵיכֶם:

21. וַתֹּאמְרוּ הֵן הִרְאָנוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֶת־כְּבוֹדוֹ וְאֶת־גְּדֻלוֹ וְאֶת־קוֹלוֹ שָׁמַעְנוּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הַיּוֹם הַזֶּה רָאִינוּ כִּי־יִדְבָר אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם וַיְחִי:

22. וַעֲתָה לָמָּה נָמוֹת כִּי תֹאכְלֵנוּ הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת אִם־יִסָּפִים אֲנַחְנוּ לְשִׁמְעַת אֶת־קוֹל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ עוֹד וּמָתָנוּ:

23. כִּי מִי כָל־בָּשָׂר אֲשֶׁר שָׁמַע קוֹל אֱלֹהִים חַיִּים מִדְבָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ כָּמוֹן וַיְחִי:

vielmehr sonst immer: vermehren, fortfahren. So auch B. 22. Wir vermuten, daß es auch hier ein Fortfahren, und zwar ein räumliches Weiterschreiten bedeute: die Stimme war groß und reichte doch nicht weiter, überschritt den jüdischen Kreis nicht, war außer demselben nicht vernehmbar. Sie wurde nur von denen vernommen, an die sie gerichtet war, und eben diese Beschränkung dokumentierte sie als das frei persönliche Wort Gottes und hob sie über alle Gemeinschaft mit irgend welcher akustischen physischen Erscheinung hinaus. So auch von Gottes Rede an Moses überhaupt in 3. B. M. 1, 1: וידבר ה' אליו מאהל מועד מלמד שהיה הקול נפסק ולא היה יוצא חוץ מאהל מועד יכול מפני שהיה נמוך ה"ל וישמע את הקול וכו' הקול המתפרש בכתובים קול ה' בכח וגו' א"כ למה נאמר מאהל מועד מלמד שהיה הקול נפסק ולא היה יוצא חוץ לאהל

B. 20. מתוך החשך, wiederholt heißt es מהוך האש. Es ist daher wohl also zu verstehen: aus dem Dunkel und dem im Feuer lohenden Berge heraus, d. h. der Berg war von Finsternis umgeben und brannte im Feuer, und von diesem heraus, somit aus dem Dunkel und dem in ihm in Feuer stehenden Berge heraus, sprach das Wort zu ihnen. Vielleicht auch ist das מהוך החשך nicht auf den Berg, sondern auf die

24. Tritt du hin und höre alles, was Gott, unser Gott sagen wird, und du sprich getreu zu uns alles, was Gott, unser Gott, zu dir sprechen wird, wir werden es hören und vollbringen.

25. Da hörte Gott die Stimme eurer Worte, indem ihr zu mir sprachtet, und Gott sagte zu mir: Ich habe die Stimme der Worte dieses Volkes gehört, welche sie zu dir gesprochen haben; sie haben alles gut gemeint, was sie gesprochen.

26. Wer gäbe, daß diese ihre Gesinnung ihnen bleibe, mich zu fürchten und alle meine Gebote zu hüten alle Tage, damit es ihnen und ihren Kindern auf ewig wohl ergehe.

27. Gehe, sage ihnen: Kehret zu euren Zelten zurück.

24. קרב אֶתָּה וּשְׁמָע אֵת כָּל־
אֲשֶׁר יֹאמַר יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְאַתָּה ו
תְּדַבֵּר אֵלֵינוּ אֵת כָּל־אֲשֶׁר יְדַבֵּר
יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֵלֶיךָ וּשְׁמַעְנוּ וְעָשִׂינוּ:

25. וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶת־קוֹל דְּבָרֵיכֶם
בְּדַבְּרֵכֶם אֵלַי וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי
שָׁמַעְתִּי אֶת־קוֹל דְּבָרֵי הָעָם הַזֶּה
אֲשֶׁר דִּבְּרוּ אֵלַיךָ הֵיטִיבוּ כָּל־
אֲשֶׁר דִּבְּרוּ:

26. מִי־יִתֵּן וְהִנְיָה לְבַבְכֶם זֶה לְהֵם
לְיִרְאָה אֹתִי וְלִשְׁמֹר אֶת־כָּל־מִצְוֹתַי
כָּל־יְמֵיהֶם לְמַעַן יִיטַב לָהֶם וּלְבָנֵיהֶם
לְעֹלָם:

27. לֵךְ אָמַר לָהֶם שׁוּבוּ לְבָתֵּיכֶם
לְאֶהֱלֵיכֶם:

zu beziehen. Sie standen im Dunkel und der Berg loberte vor ihnen im Feuer, und aus ihrem Dunkel heraus vernahmen sie die aus dem Feuer an sie gerichtete Stimme.

B. 24. ואתה הדבר, du wirst dich dem Gottesworte gegenüber weiblich, d. i. rein passiv verhalten. Wir haben das Vertrauen zu dir, daß du uns nur das überbringen wirst, was du von Gott empfangen hast. Du wirst nichts als treues Organ sein. Daher auch das die Aufgabe des „Hörens“ prägnanter hervorhebende שמע statt שמעו.

B. 25. אה קול דברי וגו', אה קול דברים שמע ושמעו דברים. Während jenes nur die gesprochenen Worte vernimmt, berücksichtigt dieses auch die Stimme, den Ton, in welchem die Worte gesprochen werden, somit die Gesinnung, die sich in diesem Ton der Rede ausdrückt. Es kommt dies so nur noch einmal vor, oben Kap. 1, 34, אה קול דברים, und auch dort lag das Verwerfliche nicht nur in den Reden des Volkes, sondern vornehmlich auch in dem Ton, in welchem sie gesprochen wurden und worin eben der ganze an Gott zweifelnde und verzweifelnde Kleinmut und Unmut sich kundgab. Hier hingegen ist es die ganze von Gottes überwältigender Größe und von der Überzeugungsgewißheit seiner persönlichen Offenbarung durchdrungene Gesinnung, die sich in dem Ton ihrer Rede aussprach und die mehr noch Gott als Moses offenbar war, auf welche Gott hier hinblickt; daher auch: אשר דברו, alles, was sie gesprochen haben, fließt aus der besten Gesinnung, und: מי יתן u. s. w. In dem aber Gott so die Standhaftigkeit unserer guten Gesinnung wie die dadurch bedingte ewige Dauer unseres Heils als „Wunsch“ ausspricht, ist damit der Menschenbrust der göttliche Adel der Freiheit zugesprochen und unsere Tugend und unser Glück in unsere eigene Hand gelegt. —

B. 27. שבו לכם לאהליכם: kehret wieder zu eurer gewohnten Häuslichkeit zurück. Sie waren derselben (2. B. M. 19, 15) durch göttliche Anordnung in Veranlassung der Geschehenbarung bereits seit drei Tagen entzogen, und bedurfte es der ausdrücklichen

28. Und du, hier bleibe bei mir, damit ich zu dir die ganze Verpflichtung, die Gesetze und die Rechtsordnungen ausspreche, welche du sie lehren sollst, und haben sie sie in dem Lande zu vollbringen, welches ich ihnen zum Besitze gebe.

29. So erfüllet denn achtjam, wie euch Gott, euer Gott geboten, weichet nicht rechts und links.

30. In dem ganzen Wege, den euch Gott, euer Gott, geboten, wandelt, damit ihr lebet und euch wohl sei und ihr lange in dem Lande bleibet, welches ihr in Besitz nehmet.

Kap. 6. B. 1. Und dies ist nun die Verpflichtung, die Gesetze und

28. ואתה פה עמד עמדי ואת דבריך אליך את כל המצוה והחקים והמשפטים אשר תלמדם ועשו בארץ אשר אנכי נתן להם לרשתה:

29. ושמרתם לעשות באשר צוה יהוה אלהיכם אתכם לא תסרו ימין ושמאל:

30. בכל הדרך אשר צוה יהוה אלהיכם אתכם תלכו למען תחיון וטוב לכם ותארכתם ימים בארץ אשר תירשון:

1. וזאת המצוה החקים והמשפטים

Aufhebung dieser Anordnung, um wieder in das alte Verhältnis zurückzutreten. Beza 5 a wird dies als Beispiel für den Satz aufgeführt, daß: כל דבר שבמנין צריך מנין אחר: להחירו, daß eine von zuständiger Autorität getroffene Bestimmung nicht mit Wegfall der Veranlassung von selbst außer Kraft tritt, sondern der ausdrücklichen Aufhebung von zuständiger Autorität bedarf (siehe הוספות daselbst und Sanhedrin 59 b).

B. 28. ואתה פה עמד עמדי, für Moses aber, der der Gesetzkoffenbarung verbleibt, ist die פרישה מן האהל nicht aufgehoben, er kehrte in das Zusammenleben der Ehe nicht zurück, und gab dies die Veranlassung zu den tadelnden Äußerungen der Geschwister (4. B. M. 12, 1 u. 2 — siehe daselbst — und Sabbath 87 a 'וספו' daselbst).

אח כל המצוה והחקים והמשפטים, אה כל המצוה מצוה, אה כל המצוה begreift hier wohl das ganze Gesetz als Verpflichtung, es ist keine bloße Theorie, jeder Ausdruck desselben bringt eine Pflicht unserem inneren und äußeren Leben, weist uns an auf dem Lebensaposten, auf welchen uns Gott gestellt, was wir zu thun und zu lassen haben (siehe 1. B. M. 6. 48). חקים und משפטים sind die beiden Hauptkategorien, unter welchen die einzelnen Teile des Gesetzes, hier der מצוה, am häufigsten vergegenwärtigt werden: die Gesetze für unser individuelles sittliches Leben und diejenigen für unser soziales Rechtsleben. Es sind dies diejenigen, die in allererster Linie das Gedeihen unseres Einzel- und Gesamtlebens bedingen und zu denen alle übrigen Gesetze sich wie die Pflegerinnen, Erzieherinnen und Bildnerinnen verhalten.

ועשו בארץ: sie erhalten nur das Land, um darin dieses Gesetz zur vollen Bewirklichung zu bringen.

WB. 29 u. 30. ושמרתם לעשות וגו' ist nun die Anrede Moses an das Volk und zieht die Konsequenz aus allem Bisherigen. Zuerst ושמרתם: die Verpflichtung zu treuester Erfüllung als Verpflichtung gegen Gott, und sodann הדרך וגו' als einziger Weg zu unserem glücklichen Leben in der Gegenwart und zu der Dauer unseres Glückes in aller Zukunft.

Kap. 6. WB. 1—3 gehen nun zur Wiederholung der Gesetze über, die Gott nach Offenbarung der דברות עשרת מוסות zur Überbringung an das Volk erteilt hat.

Rechtsordnungen, welche Gott, euer Gott, geboten euch zu lehren, zur Vollbringung in dem Lande, wohin ihr hinüberziehet, es in Besitz zu nehmen,

2. damit du Gott, deinen Gott, fürchtest, alle seine Gesetzesvorschriften und Gebote, die ich dir gebiete, zu hüten, du und dein Kind und deines Kindes Kind, alle Tage deines Lebens, damit deine Tage lange dauern.

3 Höre, Sizrael, und Sorge für die Ausführung, daß es dir wohl ergehe, und daß ihr euch sehr vermehret, wie Gott, der Gott deiner Väter, dir durch das Land, das von Milch und Honig fließt, zugesprochen hat.

אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם לְלַמֵּד אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ:

2. לְמַעַן תִּירָא אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשֹׂמֵר אֶת־כָּל־חֻקֹּתָיו וּמִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אֲנֹכִי מִצְוֶה אֹתָהּ וּבְנֶךָ וּבְנֵי־בְנֶךָ כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ וּלְמַעַן יֵאָרְיֶךָ יְמֶיךָ:

3. וּשְׁמַעְתָּ יִשְׂרָאֵל וּשְׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת אֲשֶׁר יִצְבֹּב לְךָ וְאֲשֶׁר תִּרְבּוּן בְּאֵד בְּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לְךָ בְּאֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וּדְבָשׁ: פ

Wo, wie hier in den Versen 1—3, der Numerus in der Anrede wechselt, da hat der Plural immer die Nation in ihrer Vielheit und der Singular die Nation als Gesamtheit im Auge. Die Verpflichtung auf das Gesetz trifft jeden einzelnen im Volke, somit die Nation in ihrer Vielheit. Das Gesetz will von jedem erfüllt sein und kennt darin keine Vertretung. Eine Gesamtheit, die sich in ihrer Repräsentanz zu dem Gesetze bekennt und es in dem Einzelleben ihrer Glieder verleugnet, ist der göttlichen Wahrheit ein Unding. Dagegen ist das aus der Gesetzesverwirklichung erblühende Glück in vollstem Maße nur der Nation als Gesamtheit verheißen und der einzelne wird desselben nur teilhaft, wenn auch alle übrigen Genossen dem Gesetze gewissenhafte Befolgung zollen. Die Gesamtheit erhält ihren sittlichen Charakter nur durch die Lebensstreue aller einzelnen, und dem einzelnen wird sein volles Maß des Glückes nur in seinem Anteil an dem Gesamtheile. Hier tritt das: כל ישראל ערבים זה לזה in bedeutungsvoller Folge hervor.

Darum heißt es hier: Was unsere Verpflichtung enthält, die Sittengesetze und die Rechtsordnungen, die Gott geboten, sollen von allen gelernt, von allen erfüllt werden (B. 1), damit die Gesamtnation den Charakter der Gottesfurcht und der gewissenhaften Gesetzeserfüllung für sich und ihre Nachkommen erwerbe, und damit die Dauer der Nation als solcher ohne Grenzen sei (B. 2). Darum hat auch die Gesamtnation als solche kein nationaleres Anliegen, als die Sorgfalt für die Ausführung des Gesetzes, auf daß sie die höchste nationale Wohlfahrt und den größten Bevölkerungssegen erreiche, wie Gott ihr dieses durch das der höchsten Blüte fähige Land verheißen hat (B. 3). Wohlstand und eine immer wachsende Seelenzahl, das sind die äußeren Merkmale einer glücklichen Nation. Indem aber hier die Vermehrung im Plural, somit von der Gesamtnation in ihren einzelnen Gliedern ausgesprochen ist, so ist damit zugleich der eigentliche geistige und sittliche Wert zum Bewußtsein gebracht, der in diesem Bevölkerungssegen liegt. Es ist der einzelne, der in dem Kindersegen sich vervielfältigt, in seinen Kindern seine geistigen und sittlichen Ebenbilder erziehend vermehrt (siehe 1. B. M. 1, 28). Nicht also, weil mit dem Bevölkerungszuwachs das Kontingent der nationalen Kriegsmacht

4. Höre, Zisrael: Haschem, unser Gott, ist Haschem der einzig Eine.

שמע ישראל: יהוה אחד.
אלהינו יהוה אחד.

wächst, ist die Bevölkerungsgröße ein nationaler Segen, sondern, weil mit jeder zunehmenden Kindesseele die Summe des in der Nation zur Verwirklichung kommenden Humanen wächst, der Humanitätsschatz reicher wird in der Nation. —

B. 4. שמע. Gleich der erste Satz des von Moses aus seiner Wiederholung des Gesetzes für die Beleitung des Volkes in die Vereinzlung (siehe 21, 5) niedergeschriebenen Gesetzcompendiums, ist der Satz, der bis auf den heutigen Tag jedem Juden, und befände er sich in der versprengtesten Vereinsamung, sein jüdisches Bewußtsein wach erhält; der Satz, den das zum Bewußtsein erwachende jüdische Kind zuerst erlernt und welcher der letzte ist, den die Genossen dem jüdischen Menschen noch als Scheidegruß in das Jenseits nachrufen; der Satz, den die Juden als die Gottesstandarte für seine Wiedereroberung der Menschheit durch die Welt getragen und tragen; der Satz, den der in Entfremdung versinkende Sohn Zisraels zuletzt abwirft: der Satz von dem jüdischen Gotteinheitsbewußtsein, und ihm schließen sich als Konsequenz aus diesem Bewußtsein Sätze an, die, wo auch immer der Jude seine Lebenslust athmet, seine Kinder erzieht, sein häusliches und öffentliches Leben lebt, wo er sich niederlegt und aufsteht, seine Hand zur That, seinen Geist zum Gedanken rüstet, sein Haus baut, seine Thore stellt, ihm die Aufgabe seines Lebens, die Ziele seiner Erziehung, die Zwecke seines häuslichen und öffentlichen Strebens, die Grundsätze seines Handelns, die Axiome seines Denkens, die Weihe seines ganzen häuslichen und Gemeindeflebens zum Bewußtsein bringen, und die er sich daher täglich früh und spät zu wiederholen hat.

Nicht auf שמיעה, auf ראייה, auf eigener, von unserer ganzen Gesamtheit gemeinsam geschöpfter Sinneserfahrung beruht unser Wissen von Gott, אזה הראה לרעה כי ה' konnte Moses (Kap. 4, 35) zu seinem Volke sprechen. Dieses Hineinschreiten und Sichoffenbaren Gottes in die irdische Gegenwart hat Gott aber nur einmal bei grundlegender Schöpfung seines Volkes gethan, auf daß es von Geschlecht zu Geschlecht, von Gesamtheit an Gesamtheit bezeugt und durch Überlieferung die unanfechtbare Basis bleibe, auf welcher in alle Ewigkeit hin jeder Zisraelssohn all sein Denken und Handeln aufzubauen habe. Fortan heißt es nicht ראה ישראל, sondern שמע ישראל. Nicht aus den Erscheinungen in Natur und Geschichte seiner Erlebnisse hat ein jeder von uns sich erst die Frage über Sein und Nichtsein Gottes denkend zu erschließen. Weit über die aus solchen spekulativen Folgerungen zu schöpfenden Überzeugungen hinaus hat Gott sein Dasein, ja sein Hiersein mitten in aller irdischen Gegenwart der Gesamtheit unserer Väter durch allen Zweifel niederschlagende gemeinsame sinnlich wahrgenommene Erfahrungen zur Weiterbezeugung an ihre Kinder bekundet. Sie haben in Natur und Geschichte Gott gesehen, als Er ihre Fessel in Egypten brach und sie durch die Wüste in das Land der Verheißung brachte. Sie haben Gott gehört, als Er ihnen das Wort seines Gesetzes am Sinai erteilte. Auf diesem von unserer nationalen Gesamtheit bekundeten Zeugnis beruht unser Wissen von Gott. Nicht aus Natur und Geschichte haben wir uns einen Glauben an Gott schließend zu vermitteln, sondern mit dem uns gegebenen Wissen von Gott uns umzuschauen in Natur und Geschichte und an der Hand dieses „Wissens“ ein Verständnis der Erscheinungen der Natur und der Ereignisse der Geschichte anzustreben. Und wenn dann unserem, von Gott für sein Schauen in der Natur geweckten Auge, für sein Vernehmen in der Geschichte geöffnetem Ohre, Kleinstes und Größtes in der Natur als Sein Werk, Kleinstes und Größtes in der

Geschichte als Sein Walten sich ausdrückt: dann werden wir in der Natur- und Geschichtswelt unserer Gegenwart noch das Walten des Gottes unserer Väter schauen und vernehmen, werden wie die Väter mit Gott durch die Welt unseres Hierseins wandeln und von den jüdischen Geistern und Herzen wird es ewig heißen: sie haben, Gott, deine Gänge geschaut, die Gänge meines Gottes, meines Königs im Heiligen! — ראו הליכותי בקדש אלהים הליכות אלי מלכי בקדש (Ps. 68, 25).

Darum: „שמע, ישראל“.

Es ist aber das von unserer Gesamtfinneswahrnehmung getragene Wissen von Gott, das oben Kap. 4, 35 in: אסח הרמח לרעה כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו und B. 39: וידעה היום והשבת אל לבכך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ, מוחח אין עוד, ausgesprochen ist, hier in das einzige Prädikat: אחד zusammengefaßt. Es ist nämlich das hier als die allererste Grundwahrheit unseres Wissens zur ewigen Beherzigung niedergelegte אחרות nichts anderes als die positivste Verneinung alles polytheistischen antiken und modernen Meinens und Wähnens. Inmitten einer in der größten gegensätzlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen sich darstellenden Welt der Natur, der Geschichte und des eigenen Menscheninnern, einer gegensätzlichen Mannigfaltigkeit, die, wie nichts anderes sonst, den polytheistischen Irrtum erzeugte — und erzeugt, spricht dies אחד die Wahrheit aus: dieses ganze gegensätzliche All, mit Himmel und Erde, mit Univerfum und Individuen, mit sich suchenden und fliehenden, tragenden und bewältigenden, bauenden und zerstörenden Kräften und Stoffen, mit alle dem daraus sich erzeugenden Wechsel von Tag und Nacht, von Werden und Vergehen, von Blühen und Welken, von Leben und Sterben, von Haben und Verlieren, von Genießen und Darben, von Steigen und Fallen, von Lieben und Hassen, von Freude und von Leid, mit all den Gegensätzen, von Freiheit und Notwendigkeit, von Geist und Sinnlichkeit, von Himmlischem und Irdischem, aus welchen das Menschenwesen selbst sich gewoben fühlt — Ein Einziger, Gott der eine Einzige ist es, der alle diese Gegensätze geschaffen und hält, alle diese Gegensätze geordnet und leitet, der all die Gegensätze um uns und all die Gegensätze in uns gebildet, von dem stammt unsere Freude und unser Leid, von dem stammt unser Geist und unser Leib, der unseren Leib gebildet und mit dem Geiste von Seinem Geiste uns Persönlichkeit von Seiner Person und Freiheit von Seiner Freiheit verliehen. —

Polytheistischen Denkern, die die ganze gegensätzliche Welt der Erscheinungen subjektiv von deren Beziehung zum Menschen aus betrachteten, gruppierte sich die ganze Mannigfaltigkeit in zwei Gegensätze, in solche, die dem Wünschen und Verlangen des Menschen zusagen, und solche, die ihm entgegenstehen, und die ganze Mannigfaltigkeit der übrigen Götterwelt schwand ihnen zu zwei hohen Göttergewalten, die um die Herrschaft über die Welt und den Menschen streiten und aus deren unverjöhnlichem Kampf eben die ganze gegensätzliche Welt der Erscheinungen in der Außenwelt und dem Menscheninnern resultieren. Es gab ihnen eine gute Macht, welcher das Licht und Leben und das Gute eignete, und eine böse Macht, die ihnen der Gott der Nacht und des Todes und des Bösen bedeutete. Es ist dies die dualistische Weltanschauung des alten Parismus, an welchen Jesajas 45, 6 das Wort zu richten hatte: daß man es vom Sonnenaufgang wisse und vom Untergange, daß nichts ist ohne Mich, Ich, Gott, und sonst keiner, bilde Licht und schaffe Finsternis, gestalte Frieden und schaffe Unglück, Ich, Gott, gestalte alles dies, אלה, עשה כל אני ה' עשה שלום וברא רע אני ה' עשה שלום וברא רע.

Die volle jüdische Wahrheit aber, wie sie unser שמע=Ausspruch zur Erkenntnis bringt, spricht die Gottheit nicht nur dahin aus, daß das, was der polytheistischen Welt sich als das Machtgebiet zweier gegensätzlichen Gottheiten darstellt, nur die beiden Waltungsseiten Gottes, des einen Einzigen sind, dessen Liebe jeden kommenden Niemand

5. Und liebe Gott, deinen Gott,
mit deinem ganzen Herzen und mit
deiner ganzen Seele und mit deinem
ganzen Vermögen.

5. וְאַהֲבַתְּ אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל-
לְבָבְךָ וּבְכָל-נַפְשֶׁךָ וּבְכָל-מֵאֲדָרְךָ:

giebt, und dessen Recht jeden gegebenen Atemzug überwacht; sondern, daß Seine Waltung sich nur unserer Kurzsichtigkeit in dieser zweiseitigen Auffassung darbietet, in Wahrheit aber seine Waltung selbst nur einheitlich eins, seine versagende Gerechtigkeit selbst nur gewährende Liebe ist, nicht nur: ה' אלהינו אחר, sondern: ה' אלהינו ה' אחר, selbst als ה' אלהים! —

Auch הו"ל haben das אחרות nur als die Wahrheit von der Gotteinzigkeit gelehrt. So in רבות 3. St. אמר הקב"ה לישראל בני כל מה שבראחי בראתי וזוגות שמים וארץ. 3. רבות אחר זוגות חמה ולבנה זוגות אדם וחיה זוגות העולם הזה והעולם הבא זוגות אבל ככודי אחר אלה ומויחד בעולם מנין ממה שקרינו בענין שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחר מי שאמר והיה העולם אינו כן האכיל אותנו אין לנו (siehe Jalkut 3. St.): הרברים וזמא אלא הוא הרעיב אותנו אין לנו אלא הוא ה' אלהינו ה' אחר וכן איוב אומר ה' נתן ה' אלא לא יקח ה' שם ה' מכורך. Die mit שמע immer neu zu befestigende Gotteserkenntnis ist unseren Weisen damit gelöst, sobald wir mit ihm die Huldigung Seiner Alleinherrschaft im ganzen Weltall, im Himmel und auf Erden beherzigt: כיון ראמליכתיח למעלה ולמטה קבלת עול מלכות שמים (Berachoth 13, 2), und ווארבע רווחות שמים הו לא צריכה die Unterstellung unseres ganzen Selbst mit unserer ganzen Welt unter die alleinige Gottes-herrschaft bezeichnen sie als den Inhalt des שמע=Ausspruchs (dasselbst 15 a u. f.).

Wenn aber spekulative Denker das אחר ד' des שמע zugleich als Aufschluß über die Wesenheit Gottes, über die Art seines Seins auffassen zu dürfen vermeinen und, indem sie das Prädikat des „Einigen“, in die Idee des Einigen verwandeln, damit eine transcendente Leiter zu einem Einblick in das Wesen Gottes finden möchten: so haben sie darin an den nationalen Weisen unseres Volkes, soweit wir wissen, keine Vorgänger und verfolgen überhaupt ein Streben, welches das אחרות ד', diese Grundbassiss all unseres Denkens, unfruchtbar fürs Leben sein läßt und nach unserem Dastürhalten sehr die Schranken außer Augen verliert, die der menschlichen Erkenntnis überhaupt gesetzt sind. —

Es ist אחר mit großem ד' geschrieben, wohl um es vor Verwechslung mit ר, welches אחר lauten würde, zu schützen, ebenso wie dem gegenüber לא השחרה לאל (2. B. M. 34, 14) mit großem ר geschrieben ist, um es nicht mit אחר zu verwechseln. Das ר des polytheistischen Gedankens ist gefügig rund. Das ד' der jüdischen Wahrheit zurückweisend edig. Mit Verlust dieser kleinen Schärfe wird das אחר: אחר. Das Motiv zu dem großen ע in שמע ist nicht so ersichtlich. Vielleicht soll es in der Aussprache deutlich hervortreten, damit es nicht dem שמא, vielleicht, der Partikel des Zweifels im Chalpäischen ähnlich laute. Zusammen bildet es den Begriff עד, Zeugnis und Zeuge. Der Inhalt von שמע ישראל ist ein von Israel an Israel bezugtes Zeugnis, und jeder, der es ausspricht, tritt damit als Gotteszeuge an sich und an die Welt heran. Vielleicht ist es nicht allzugewagt, zu meinen: עין, das Auge, war עד, war Zeuge dessen, was ישראל sagt. אחר הראת לדעה שמע tradiert.

B. 5. Die Einheit ist die unmittelbare Konsequenz aus אחר ד': die Einheit des Lebens aus der Einheit Gottes. אחר: wie bereits wiederholt bemerkt, bedeuten die פ"א-Wurzeln den Begriff der beiden letzten Buchstaben individualisiert, entweder reflexiv wie אמר: sich austauschen, oder als Terminativ wie אכל: vernichten zur Selbstergänzung. In אהב kommen beide Bedeutungen zusammen. אהב: geben, bringen; אהב:

sich hingeben und: zu sich bringen. Es ist die Gesinnung, die durch gänzliche Selbsthingebung die innigste Annäherung des andern erstrebt, d. i. Liebe, die innigste Vereinnung zweier Wesen, die sich hingiebt und den andern ans Herz drückt. יאהבת את לבבך ובכל נפשך ובכל מאריך ד' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאריך ד' אלהיך mit Dahingebung deines ganzen Herzens, deiner ganzen Seele und deines ganzen Vermögens. Alles, was du denkst und sinnst, alles, was du strebst und willst, und alles, was du hast, sei dir nur Mittel, habe nur Wert für dich, um damit die Gottesnähe zu gewinnen, um damit Gott dir nahe zu bringen, nicht umgekehrt; suche nicht Gott, um, was du denkst und willst und hast oder haben möchtest, zu gewinnen und zu erhalten. Die Nähe Gottes sei dir das höchste Gut, das Gut an sich. Wie David die Gottesliebe ausdrückt: ואני קרבה אלהים לי טוב (Ps. 73, 28); ומי לי בשמים ועמך לא הפצתי (dasselbst 25, 26).

In ואתהחנן heißt es: אלהינו ד' ה', es ist Gott, wie er sich unserer Gesamtheit als Gott bekundet. ואהבת sich an jeden einzelnen und zeigt ihm Gott als „seinen“ Gott, ה' אלהיך, wie Er speziell ihn in allen seinen Lebensläufen trägt und in allen seinen Lebensthaten leiten will. Jeder Mensch ist ein besonderes Augenmerk der göttlichen Liebe und Leitung, und eben als „deinen“ Gott hast du Gott zu denken, alles, was er „dir“ war und ist und sein will, wenn dich die Liebe zu ihm wahrhaft fassen soll.

לבב: das ganze innere Sinnen (siehe 1. B. M. S. 292). נפש: die lebende und strebende Individualität (dasselbst S. 22). מאר: die ganze Summe von Mitteln und Kräften, das „Vermögen“ (dasselbst S. 35). Der jüdischen Wahrheit ist es nicht wahr, daß Gott nur mit dem Geiste und der Gesinnung verehrt sein will. בכל לבבך ובכל מאריך ד' אלהיך lautet unsere Anforderung. Unsere Verehrung im Geiste und der Gesinnung, unsere Liebe, haben wir durch Einsetzung unseres ganzen auch leiblichen Seins und Wollens und unseres Vermögens zu bethätigen. Eine Liebe, die nicht einmal das kleinste physische Verlangen zum Opfer zu bringen vermag, ist eitel Schaum und Traum. Ja, der rechten Liebe ist es Bedürfnis, sich im Opfer teuerster Verlangen zu bethätigen. Der Nachdruck unseres Satzes liegt aber auf dem כל. Ist ד' אלהינו ד' אהר, stammt alles, was wir sind und wollen und haben, unser Geist, unser Leib und unser Vermögen von der einen gebenden und nehmenden Liebe des einzig Einen, und nur von Ihm, so sind wir ja mit jeder Seite unseres Wesens und jeder Fuge einer jeden Seite sein, sein מאר ובכל נפש ובכל לבב, sein mit allem, was wir sinnen und wollen und haben; jeder Gedanke, jede Empfindung, jede Kraft und jedes Gut ist ein Band, das uns mit ihm verknüpft, das wir als Pfand seiner Liebe besitzen und als Opfer unserer Liebe ihm weihen — das Bewußtsein der Gotteinheit eint auch unser ganzes Wesen mit aller Mannigfaltigkeit der scheinbaren Gegensätzlichkeit in Geist und Leib und Geschlechtsbeziehungen zu einer einzigen Einheit des Seins und Wollens; wir sind immer und mit allem dieselben, haben immer und mit allem dasselbe Ziel, dieselbe Aufgabe, dasselbe einzige Verlangen: in der ganzen Mannigfaltigkeit unseres Lebens unsern Gott zu „lieben“, nicht unsere, sondern Seine Wünsche zu erfüllen, Seiner Nähe würdig zu bleiben, Seiner Nähe uns immer würdiger zu machen. Gott, dem einzig Einen, giebt der Mensch sich einheitlich hin, und diese Hingebung an den einzig Einen macht ihn selbst harmonisch Eins. —

Daher das Wort der Weisen (Berachoth 57 a): חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה שנאמר ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאריך ד' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאריך ד' אלהיך, es hat der Mensch über das Leidvolle ebenso Gott in biederer Huldigung zu geloben, wie er über

das Freudvolle ebenso Gott in ברכה Huldigung gelobt; denn es heißt: liebe Gott, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen, und mit deiner ganzen Seele, und deinem ganzen Vermögen. Mit deinem ganzen Herzen: mit deinen beiden Neigungen, mit der Neigung zum Guten und mit der Neigung zum Bösen. Mit deiner ganzen Seele: selbst wenn er dir deine Seele nimmt. Mit deinem ganzen Vermögen: mit all deinem Eigentum. Oder: mit jedem Maß, das Er dir zumißt, danke Ihm.

Gott lieben לכבד בך, d. i. ביצר טוב וביצר רע, ist die bedeutungsvollste und folgenreichste Konsequenz aus dem Gotteinheitbewußtsein. Der Reiz, den das Schlechte, Gemeine, Unehle, Sinnliche für uns hat, woraus der יצר הרע entspringt, ist uns von demselben Gott, dem einzig Einem, wie der Reiz, den das Gute, Edle, sittlich Geistliche für uns hat, der den יצר הטוב erzeugt; es ist eine und dieselbe Liebe des einzig Einem, die uns jenen wie diesen in unsere Anlage gewebt, und es ist nicht eben die liebesärmere Äußerung seiner Liebe, die uns auch mit Empfänglichkeit für die Reize des Schlechten ausstattet, ja der höchste Kuß seiner Liebe liegt in diesem Reiz des Bösen für uns; unser ganzer Adel, die ganze Hoheit unserer sittlichen Würde liegt in diesem Reiz. Ohne diesen Reiz wären wir nicht: Mensch, gäbe es keine Sittlichkeit, keine Tugend, wäre alles an uns nur tiergleich physisches Wollen und Vollbringen. Denn was wir Instinkt beim Tiere nennen, ist nichts als die Einseitigkeit des Tierwesens. Für das Tier hat nur dasjenige Reiz, was seiner Bestimmung gemäß ist, alles andere läßt es kalt oder widersteht ihm. Daraus die Mächtigkeit und die Unveränderlichkeit der tierischen Lebensäußerungen. Hätte das sinnlich Gemeine und Schlechte keinen Reiz für uns, ließe es uns kalt oder widerstände uns mit unserer Natur abstoßender Gegenfälligkeit, und reizte das Gute uns mit unwiderstehlich verlockender Gewalt; wäre mit dem Guten nicht auch Entzagung und Selbstüberwindung verknüpft: freilich übten wir nichts Böses, aber auch Gutes nicht; das Gute, das wir übten, wäre nicht unser Werk, wäre überhaupt nicht sittlich freie Menschenthät, wir folgten überall nur einer physischen Nötigung unserer Natur, die widerstandslos von dem auf sie wirkenden Reize bestimmt würde, und mit dem Wegfall des יצר הרע wäre unsere ganze sittliche Würde begraben (siehe 1. B. M. S. 62. 85. 109 u. 136). Ja, in Wahrheit ist ja keine unserer Anlagen an sich gut oder böse. Alle, die sinnlichste unter den sinnlichen, wie die geistigste unter den geistigen, werden gut oder schlecht, je nachdem wir sie innerhalb der von Gott, dem einzig Einem, für jede gezogenen Schranken und für jede gewiesenen Ziele verwenden, oder, die Schranken überschreitend, die Ziele vernachlässigend oder mit anderen von Gott nicht gestellten Zielen vertauschend, mißbrauchen. Gott mit unserem ganzen Herzen, mit יצר טוב und יצר רע lieben, heißt also: unser ganzes Sinnes mit allen Neigungen und Richtungen, mit allen Anlagen und Strebungen ausnahmslos der Erfüllung des göttlichen Willens geweiht halten und ein jedes also im Dienste Gottes des einzig Einem verwenden, daß dessen Beherrschung und Verwendung uns in Gewinnung Seiner Nähe weiter führt.

Sofort ist in diesem: Gott mit unserem ganzen Herzen lieben, auch die Voraussetzung gegeben, in jedem Augenblick freudig bereit zu sein, die teuersten Neigungen und Wünsche unseres Herzens um der Liebe Gottes willen aufzugeben, sobald sie mit dem Willen Gottes nicht in Einklang sind, sowie die Verfassung unserer teuersten Wünsche und lieb gewordenen Neigungen mit heiterem Sinne zu ertragen, in dem tiefen Bewußtsein, daß dieselbe Liebe des einzig Einem sich in der Verfassung uns bekundet, die wir in der Gewährung zu verehren gehabt hätten.

אפילו נוכל אה נפשך: בכל נפשך. Gott mit unserem ganzen lebendigen Wesen, allen geistigen und leiblichen Seiten unserer Persönlichkeit, mit jedem Momente unseres Daseins lieben, heißt ja wiederum nichts anderes, als mit unserem ganzen Sein nur

die in Erfüllung Seines Willens zu gewinnende Gottesnähe anstreben, unser ganzes Dasein nur in dem Nahesein Gottes schätzen, und dieses Gott Nahebleiben nicht zu teuer durch Dahingebung unseres ganzen hieniedigen Seins erkaufte glauben. Der Gott ככל Liebende verlebte jeden Atemzug im Liebedienste seines Gottes und läßt lieber vom Leben, als daß er die Treue bricht, אפילו נוטל את נפשו. Es ist Rabbi Akiba, der die Erläuterung des נפשו ככל durch אפילו נוטל את נפשו (Berachoth 61 b) gelehrt. Und was er sein Lebelang gelehrt, das mit dem letzten Atemzuge zu besiegeln, ward er von seinem Gotte gewürdigt. Es hatte die Fremdherrschaft das Studium und die Verbreitung der jüdischen Gesetzeslehre bei Todesstrafe verboten; gleichwohl ließ sich R. Akiba in seinem Lehramt nicht stören. In öffentlichen Versammlungen lehrte er das Gesetz. Ihn fand Papus also und richtete an ihn die Frage: Akiba, fürchtest du denn die Regierung nicht? Will dir ein Gleichniß erzählen, war R. Akibas Erwiderung: Ein Fuchs spazierte am Flusse und sah die Fische von Stelle zu Stelle sich flüchten. Vor wem fliehet ihr denn? „Vor den Netzen der Menschen.“ Kommt doch aufs Land. Dann wohnen wir, ich und ihr, beisammen wie unsere Väter einst zusammengelebt. „Bist du der, den man den Klügsten unter den Tieren nennt? Klug bist du nicht. Hier in unserem Lebenselemente haben wir uns zu fürchten, wie viel mehr erst außer unserem Lebenselement.“ So auch wir, Papus. Setzt, wo wir uns mit der Gotteslehre beschäftigen, von der es heißt: sie ist dein Leben und die Dauer deiner Tage, ergeht es uns so, wie erst, wenn wir von ihr ließen! Es dauerte nicht lange, ward Akiba ergriffen und gefangen gesetzt. Aber auch Papus, trotz seiner Konnivenz, hatte die Gunst der Regierung verscherzt und befand sich bei ihm im Kerker. Heil dir, Akiba, seufzte Papus, der du um die Gotteslehre im Kerker bist. Wehe dem Papus, der um wichtige Dinge ergriffen worden! Die Zeit zum קריאת שמע war es, als R. Akiba zum Richtplatz geführt wurde. Mit eisernen Werkzeugen ward er gemartert. Er aber sprach ruhig die Gotteshuldigung des שמע. „Selbst jetzt noch?“ fragten ihn die Jünger. „So lange ich lebte, sehnte ich mich nach Erfüllung des Satzes: ככל נפשו אפילו נוטל את נפשו und jetzt, wo mir die Gelegenheit wird, sollte ich ihn nicht erfüllen? war R. Akibas Entgegnung. Er sprach das אהרן so lange, bis er die Seele aushauchte — (dasselbst).

Für diese Hinopferung des Lebens, um Gottes Gesetz nicht zu übertreten, hat aber das Gesetz selbst durch seinen anderweitigen Auspruch וחי בהם (3. B. M. 18, 5; — siehe daselbst) bestimmte Normen gegeben. Nur solchen, die Vernichtung des Gesetzes anstrebenden Gewalten gegenüber darf das Leben selbst nicht mit der leisesten Gesetzesübertretung erkaufte werden. Selbst wegen רמסאנא ורקחא, wegen unjüdischer Änderung eines Schuhrimens, lautet für solche Zeiten der Kanon: יהרג ואל יעבור. In normalen Zeiten sind es zunächst nur die Gesetze über עריות ושפיכות דמים, vor deren Übertretung selbst die Erhaltung des Lebens zurücktreten muß. Anderen Gesetzen gegenüber erteilt das וחי בהם der Erhaltung des Lebens für eine treue hieniedige Pflichterfüllung einen solchen Wert, daß das bedrohte Leben selbst durch Übertretung einer Gesetzesvorschrift zu retten ist: יעבור ואל יהרג (siehe 3. B. M. daselbst.) — In Krankheitsfällen ist zu unterscheiden, ob es סכנה שיש בו סכנה oder הולה סכנה, ob es ein lebensbedrohlicher Zustand ist oder nicht, ferner ob der als Heilmittel zu gebrauchende Stoff דאורייתא oder רבבנן verboten ist, ob er כדרך הנאתו oder כדרך הנאתו, ob er in seiner gewöhnlichen Genuß gewährenden Weise zur Anwendung kommt oder nicht (siehe 3. D. 155, 3).

בכל ממונו. Die Gottesliebe mit allem Vermögen hat sich wiederum sowohl in Verwendung alles Vermögens im Dienste Gottes, als in Verzichtleistung auf jeden Erwerb und jeden Besitz, der nur durch Übertretung des göttlichen Gesetzes erlangt

6. Es seien diese Worte, die ich dir heute gebiete, dir auf deinem Herzen,

וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר
אָנֹכִי מִצְוֶה הַיּוֹם עֲלֶיךָ לְבַבְּךָ:

und erhalten werden könnte, zu zeigen, und zwar steht Geldopfern gegenüber das Gesetz ausnahmslos in unverletzlicher Geltung. Selbst das ganze Vermögen ist hinzugeben, wenn es nur durch Übertretung auch nur eines göttlichen Verbotes erhalten bleiben könnte. Erfüllungen von Geboten sind nicht mit so großen Opfern zu erkaufen (siehe 3. D. 157 und D. Ch. 656).

Die Erläuterung von מורד בכל מאורך durch: ככל מרה לך הוי מורה לו dürfte, im Anklang an die Lautähnlichkeiten von מרד mit מורה, sich gleichwohl nicht sehr aus dem eigentlichen Bedeutungskreise des Wortes entfernen. Man hat nur die in כל liegende Totalität von dem Umfang auf die Zustände zu übertragen und ככל מאורך: mit jedem Vermögen zu verstehen, so ist ja damit die Anforderung ausgesprochen, Gott in jeder Vermögenslage, welche er uns auch zumessen möge, liebend zu huldigen. Ist ja מאור auch eigentlich nicht nur das Geldvermögen, sondern überhaupt der Komplex aller Mittel zu jeglichem Vollbringen, und umfaßt somit alles, was die Wahrung der göttlichen Liebe uns zuzieht.

Die Erläuterung von מרד durch מאר ist aber eine um so mehr berechtigte, da die Umwandlung eines Radikals der ם in א nicht ohne Beispiel ist. So ימאסו (Pfl. 58, 8) für ימססו בואו Jesajas 18, 2 für בוו. Ja, es ist nicht unmöglich, daß מאור überhaupt: Maß bedeutet, und ככל מארך heißt, oder mit jedem Maß, das dir ist, woher dann מאור als Partikel der Größe eine Qualität oder Quantität im höchsten Maße bedeutet. Ähnlich wie אנשי מרה (4. B. M. 13, 32), בית מרה (Zirmija 22, 14) sehr große Leute, sehr großes Haus bedeutet, auch איש מרה (Chron. I. 11, 23 u. 20, 6) ein übergroßer Mann.

B. 6. Die דברים האלה, die דברים האלה sind das Objekt, auf welches das וכחבתם und וקשרה der folgenden Verse sich bezieht. Offenbar kann von וקשרה das Objekt bilden. Andererseits läßt ושננתם und ודברת בם (nicht ודברת אותם — siehe B. 7) auf die ganze Gesetzeslehre als Gegenstand des Jugendunterrichts und der Gedankenaussäuerung der Erwachsenen schließen. In der That umfaßt daher: דברים האלה אשר היום מצוה אנכי beides. Es sind die Worte: וגו', שמע וגו', ואהבה וגו', und es ist der damit gegebene Gesamteinhalt der göttlichen Gesetze. Ist doch das ganze Gesetz in Wahrheit nichts als die Offenbarung, wie wir ובכל נפש ובכל מארך und Gottesliebe zu bethätigen haben. הורוה, die Geist und Herz und Leidenschaft freimachenden, mit Wahrheit und Gesinnungsadel besuchenden Lehren, — Lehren die ה' אהבה חקים, die die Entfaltung unseres leiblich sinnlichen Wesens innerhalb der von Gott gezogenen Sittlichkeitschranken umgrenzenden und weihenden Gesetze, Lehren die אהבה ה' ככל נפש, die unser soziales Leben auf den Prinzipien des Rechtes und der Pflicht aufbauenden Rechtsordnungen und Gebote, Lehren die ה' אהבה ערות, die diese Wahrheiten und Aufgaben durch symbolische Bekenntnisthaten vergegenwärtigenden Zeugnisse, und עבודה, die unsere Weihe an diesen ganzen, die Gottesnähe suchenden Lebensdienst begehenden symbolischen Opferhandlungen, nehmen unser ganzes Wesen in seiner Allseitigkeit in Anspruch und Lehren die ובכל לב ובכל מאר נפש ובכל מאר.

(ספרי) שלא יהיו בעיניך כדיוטגמא ישנה שאין אדם סופנה: אשר אנכי מצוה היום, das göttliche Gesetz soll dir nie wie eine alte Verordnung werden, um die kein Mensch

Es will uns nun aber scheinen, als ob, selbst wenn der Halacha gemäß ק"ש דאוריאה ist, gleichwohl mindestens כב לבניך ודברה auch von רברי תורה im allgemeinen spricht. Ist doch darin, nach durchaus allgemeiner Auffassung, die Pflicht des Selbstunterrichts und des Unterrichts der Kinder enthalten (siehe Kiduschin 30 a; Maschi und ר"ן zu Medarim 8 a). Ja, Joma 19 b wird כב ודברה כב geradegu gleichzeitig von ק"ש ת"ר ודברה כב, כב (פ' רש"י יש לך להשמיע מה שאהה מוצא מפיך) ולא כהפלה (פ' רש"י שההפלה בלחש) ודברה כב, כב (פ' רש"י כדברי תורה) יש לך רשות לדבר ולא מדברים אהרים (פ' רש"י שיחה הילדים וקלוה ראש). Demgemäß dürfte sich unser Text also auffassen lassen: Er enthält ein zweifaches Gebot:

1) שמע ישראל וגו', d. i. „höre, Israel,“ bringe dich zum Hören, sprichs zu deinen Ohren, oder mindestens zu deinem Verständnis, ושמע צריך שישמיע לאונו, ה. ק. (Berachoth 15 a u. b.). Also: die Pflicht des שמע=Lesens, und zwar nur ראשון ודברה, so daß ואהבה וגו' ואהבה nur die Konsequenz des in שמע zu beherzigenden Gottheitsbekenntnisses für die Einheit des Menschenseins und Willens hinzufügt. ויהי הרברים האלה וגו' setzt das קריאה שמע=Gebot erläuternd fort, und zwar bezieht sich dann הרברים האלה auf den Wortlaut des שמע=Satzes, von ihm wird gefordert, daß seine Worte während des שמע=Lesens, mit Unterwerfung des inneren Sinnes unter ihren Inhalt beherzigt werden, והיו שלא יקרא למפרע הרברים האלה על לבבך עד כאן צריכה כונה, שמע, auch wer auf der Wanderung das שמע liest, hat das eigentliche שמע, den ersten Vers (nach andern רב"ר, עד על לבבך ודברה) im Gegensatz zu ר"ף ודברה (Berachoth 13 a u. b.) stehend zu lesen (ב"ה 63 א"ח רמב"ם ודברה).

2) die Pflicht des שמע=Lesens und Lernens, ושמע וגו' ודברה כב, und kann umso mehr das Objekt des hier gebotenen שנון ודבור über den bloßen Wortlaut des שמע=Satzes hinausgehend begriffen werden, da bereits durch ואהבה die unsere ganze Lebensaufgabe umspannende Konsequenz dieses Satzes angedeutet ist, deren Erkenntnis nur aus der Thora zu schöpfen ist. בייחדך בביהך ובלכתך בדרך ובשכבך, und קריאה שמע und des שמע=Lesens, auf die Pflicht des שמע=Lesens, und שמע וגו' ודברה, zu Hause und auf der Wanderung, im Anfang der Nacht- und der Tageszeit zu erfüllende Aufgabe aus. Demgemäß hätten wir in der That ההורה מן היום und die Aufgabe des שמע=Lesens und etwas תורה מדברי תורה zu lernen. Und wenn nach Anordnung der Weisen wir nicht nur ראשון, sondern die ganze פרשה und auch noch שמע וגו' ודברה lesen, so erfüllen wir mit dem ersten Vers das שמע וגו' ודברה, und mit dem übrigen Teil des שמע וגו' ודברה כב, dem allerdings ההורה מן היום auch mit jedem anderen Gesetzesabschnitte zu genügen wäre.

So weit unsere Einsicht reicht, spricht in den Verhandlungen der גמרא nichts gegen diese Auffassung; sie scheint uns aber durch das ובשכבך ובקומך nach ושמע וגו' ודברה kaum zu umgehen. Dem würde denn auch der Ausspruch ר"ב (Medarim 8 a) vollkommen entsprechen: אמר רב גידל אמר רב האומר אשכים ואשנה פרק זה אשנה מסכתא זו נדר גדול נדר לאהלי ישראל והלא מושבע ועומד הוא (פ' רש"י דכתיב ושמע וגו' לא דכתיב לא ימוש וגו') ואין שבועה חל על שבועה כיון דאי בעי פטר נפשיה בקריאה שמע. שמע שחרית וערבית משום הכי חיל שבועה עליה רב. רב kann sehr wohl dies in der Ansicht, daß ק"ש, d. h. ראשון, פסוק ראשון, allein mit dem ganzen übrigen Inhalt des שמע=Gebots würde das ושמע וגו' ודברה=Gebot erfüllt sein. רב dürfte dann auch: אשכים ואשנה פרק זה: und: אשנה מסכתא זו, das erste mit Hinblick auf die Morgenpflicht des שמע=Lesens, das zweite auf die allgemeine durch לא ימוש gegebene Pflicht der Beschäftigung mit der

Thora, und er lehrt uns, daß *מן ההורה* durch das Lesen des ganzen *שמע* abends und morgens, beiden Aussprüchen, auch dem *לא ימוש* in Verhinderungsfällen genügt wäre und darum *הייל שבועה עליה* und *נדר גדול נדר לאלהי ישראל* (vergl. Menachoth 99 a).

ברך (Berachoth 11 a und Suda 25 a) wird an diesen Bestimmungen der *סאג* gelehrt, daß *העוסק במצוה פטור מן המצוה*, d. h.: wer in Ausübung einer *Mizwa* begriffen ist, hat diese *Mizwa* nicht zu unterbrechen, um eine andere zu erfüllen, deren Erfüllungszeit eingetreten, wenn er nicht beide gleichzeitig erfüllen kann. Und ebenso *פטור מן המצוה פטור מן המצוה*, nicht nur die wirkliche Ausübung einer *Mizwa*, sondern die durch eine bevorstehende *Mizwa*-Erfüllung hervorgerufene Gemütsunruhe und Gedankenstörung befreit von der Erfüllung einer solchen *Mizwa*, die wie *ק"ש*, die ruhige Sammlung der Gedanken fordert, während bei *דרשות*, bei einer durch andere Veranlassung, selbst durch leidvolle Ereignisse hervorgerufenen Unruhe und Gedankenstörung, vielmehr eine selbstbeherrschende Überwindung derselben und Gewinnung gesammelter Gemütsstimmung zur Erfüllung der *Mizwa*-Pflicht wäre. Die *ק"ש* liegt nämlich zur Erfüllung ob *פטור לעוסק במצוה*, wenn wir unseren gewöhnlichen Beschäftigungen hingegeben, nicht aber, wenn wir in Erfüllung einer *Mizwa* thätig sind, und *פטור מן המצוה* *ברך*, wenn unsere Gedanken auf Erreichung eines gewöhnlichen Zieles begriffen, nicht aber, wenn sie durch Erreichung eines *Mizwa*-Zieles befangen sind (siehe *רשב"א* zu Suda daselbst).

zur Zeit deines Liegens und deines Aufstehens. Die Zeit zum Nacht=*שמע*-Lesen ist daher während der ganzen Nacht, vom Heraustreten der Sterne *בצה הכוכבים*, bis zum Morgenroth, *עלות השחר*. Zum Tages=*שמע*-Lesen vom Anfang der Tageshelle *את הכירו רחוק ד' אמות ויכירו* bis zur ersten Hälfte der Morgenzeit, bis zurückgelegten drei Zwölftel des Tages (Berachoth 2 a, 8 b u. 9 a.) Die erneute Beherzigung der Gottheit und ihrer Konsequenzen für unser ganzes Sein und Wollen ist somit für die Zeit unserer Nachtruhe und für die Zeit unseres Aufstehens zum Tageswirken geboten, dort uns die Vertrauenssicherheit in den einzigen Lenker unserer Geschicke zu gewähren, hier uns mit dem heiteren Pflichtgehorfam gegen den einzigen Leiter unserer Thaten zu rüsten.

Die Schammaitische Ansicht lehrte in dem *וכשכבך ובקומך* die Forderung, das *שמה* nachts in liegender Stellung, tags in stehender zu lesen. Die Hillelsche wies aber in dem *ברך* die Lehre nach, daß *אדם קורא כדרכו*, כל, daß das *שמע* in jeder anständigen Stellung, in welcher man sich befindet, gelesen werden könne, und wenn nun nach Berachoth 11 a, obgleich nach der Hillelschen rezipierten *Halacha* jede Stellung für *ק"ש* sich eignet, denjenigen, der der Schammaitischen Lehre folgend, zum Morgen=*שמע* aus sitzender Stellung aufsteht oder zum Nacht=*שמע* aus gehender oder stehender Stellung sich niederlegt, nicht nur schwerer Tadel trifft, sondern wie *יסקף ר'* sich ausdrückt: *עשה כדרכי ב"ש לא עשה ולא כולם*: er die *שמע*-Pflicht gar nicht erfüllt hat, (*ע' פ"מ א"ה ס"נ ב' הניח בצ"ע רלא כתבו הפוסקים שצריך לחזור ולקרוא*), so dürfte das Motiv vielleicht darin liegen, daß die Hillelsche Lehre *כדרכו* *אדם קורא* nicht als eine einfache Erleichterung (*קולא*), sondern als eine wesentliche Charakteristik des *ק"ש* zu begreifen wäre, das eben durch das *כדרכו* *אדם קורא* כל als der Gedankeninhalt gekennzeichnet ist, der uns in jeder Lage und jeder Lebensstellung erfüllen soll, während ein Regieren des Kanons *כדרכו* *אדם קורא* כל durch Aufstehen aus dem Sitzen am Tage oder Niedersehen aus dem Stehen abends das *ק"ש* als einen solchen Gedankeninhalt erscheinen ließe, zu dessen Beherzigung man aus seinen gewöhnlichen Beziehungen hinausstreten müsse. (Danach dürfte sich auch die von *ר"ה הני רב* (*הוספות* daselbst) erhobene Schwierigkeit lösen lassen). Nur gehend soll der erste Vers, das eigentliche

8. und binde sie zum Zeichen an 8. וְקִשְׂרָתָם לְאוֹת עַל-יָדֶיךָ וְהָיוּ
 deine Hand und sie seien zum Haupt- לְטַטְפַת בֵּין עֵינֶיךָ :
 schmuck zwischen deinen Augen.

ש"מ מ"ש nicht gesprochen werden, der Sammlung zur כונה halber. Sonst lautet die Hillefsche ק"ש-Lehre: וקורין ומטין וקורין הולכין בדרך וקורין עומדין וקורין יושבין וקורין ומטין וקורין ומטין וקורין הולכין בדרך וקורין עומדין וקורין יושבין במלאכה וקורין (dasselbst).

B. 8. וקשרהם וגו'. Die Gottesehuldigung des einen Einzigen, die Hingebung unseres ganzen Seins und Wollens an diesen Einzigen mit ganzem Herzen, ganzer Seele und allem Vermögen, welche den täglich von uns zu beherzigenden Gehalt unserer Lebensaufgabe, unserer Selbstbelehrung und Kindererziehung bilden sollen, sie sollen wir als „bindendes Pflichtsymbol“ an unsere Hand knüpfen und als „blickrichtendes Symbol“ an unserem Vorderhaupt tragen.

Wie hier, so heißt es auch Kap. 11, 18: וקשרהם אותם לאות על ירכם והיו והיה לך לאות על ירך ולזכרון 2. B. M. 13, 9: והיה לך לאות על ירכה ולטוטפת בין וקשרהם וגו' כי ביד הזקה וגו' עיניך וגו' und daselbst 16: והיה לך לאות על ירך ולטוטפת בין עיניך וגו' כי ביד הזקה וגו' עיניך וגו' und lehrt die Halacha dem entsprechend das Gebot, diese vier Abschnitte: וקשרהם וגו' (2. B. M. 13, 1—10), וקשרהם וגו' (2. B. M. 13, 1—10), וקשרהם וגו' (2. B. M. 13, 1—10), וקשרהם וגו' (2. B. M. 13, 1—10) als Weisheitsymbol um den Oberarm und als Erinnerungssymbol um das Vorderhaupt zu binden. Entsprechend dem Singularausdruck וקשרהם וגו' für das Handsymbol und dem Pluralausdruck וקשרהם וגו' für das Kopfsymbol, das aber andererseits auch wieder die Singularbestimmung: וקשרהם וגו' hat, lehrt die Halacha (Menachoth 34 b), daß für וקשרהם וגו' die vier פרושיות auf einen Pergamentstreifen geschrieben in ein Gehäuse, בית, für וקשרהם וגו' jedoch die vier פרושיות auf vier Pergamentstreifen geschrieben in ein vierfächeriges Gehäuse gelegt werden. Zu der durch וקשרהם וגו' gegebenen Herstellung des וקשרהם וגו'-Symbols gehört wesentlich: בית, das Gehäuse, und zwar, wie bemerkt, für die Hand einfächerig und für den Kopf vierfächerig; וקשרהם וגו', die Scheidung in vier Fächer muß bei den Kopftefillin von außen sichtbar sein; וקשרהם וגו', die Gehäuse ruhen auf einer Basis, die in eine Ose endet zum Durchziehen der ledernen Bänder. וקשרהם וגו': in den Gehäufewänden der Kopftefillin ist durch Zusammenzwängen der Häute ein וקשרהם וגו' gebildet, und zwar in der וקשרהם וגו'-Wand herkömmlich ein vierköpfiges. מרובעות: die Gehäuse sollen die Quadratform haben. שהורות: die Außenseite der ledernen Bänder, וקשרהם וגו', soll geschwärzt sein. וקשרהם וגו': die beiden Enden der וקשרהם וגו' werden am Hinterhaupt in einen וקשרהם וגו'-förmigen Knoten geschürzt, und befindet sich an den וקשרהם וגו' ein וקשרהם וגו'-förmiger Knoten (Menachoth 35 a u. b).

Angelegt werden die Handtefillin an den inneren Beugemuskel des linken Oberarms, וקשרהם וגו' כתיבה בימין אף קשירה בימין, וקשרהם וגו' er hat das Binden seines Arms mit dem Tefillinsymbol mit derjenigen Hand zu vollziehen, mit welcher er seine geistigste Handarbeit, das Schreiben, vollbringt (Menachoth 37 a). Ist doch in Wahrheit das Binden der Tefillin auf den Arm ein „Schreiben“ der Gottesworte auf den Arm, ganz so wie das Befestigen der Mesusa an den Thürpfosten geradezu ein „Schreiben“ der Gottesworte an den Pfosten heißt: וקשרהם וגו' על מזוזה וגו'. Die mit den Tefillin zu bindende Hand heißt auch die schwache Hand, וקשרהם וגו', יד כהה (siehe zu 2. B. M. 13, 16). Wie die Kopftefillin nicht „zwischen die Augen“, sondern (siehe unten) בגובה שבראש, hoch an das Vorderhaupt, den Sitz des die Augen aus der Höhe leitenden und die Eindrücke von ihnen sammelnden Gedankens gebunden werden, so auch die Handtefillin nicht „an die Hand“, sondern an den das ganze Handorgan beherrschenden oberen Arm-

muskel, בגובה שביד, wo sie auch dem Text gemäß: והיה לך לאוח, und in der Regel nur dem sie Tragenden, und nicht, wie die Kopftefillin, andern zum Bewußtsein kommen, wo endlich sie auch, der anderen Textesstelle gemäß, על ושמהם אה דכרי אלה על, ihre Stelle an dem Herzen finden. Die Kopftefillin haben ihre Stelle perpendikular über dem Zwischenraum der beiden Augen am Vorderhaupte, da wo der Haarwuchs beginnt, von da an aufwärts — und zwar soll der untere Rand der Basis, תהורה, nicht tiefer hinabreichen — bis zu der Stelle einschließlic, wo קרובם של חינוק רופס, מקום שמהו של חינוק רופס, wo der Kinderschädel noch weich ist, der Fontanelle. Ebenso wie das בין עיניך in בין עיניכם בן קרהה בין עיניכם לא חשימו קרהה בין עיניכם בן עיניכם, und es heißt: (Menachoth 37 a u. b). — כשהוא מניח מניח של יד ואח"כ מניח של ראש וכשהוא חולץ חולץ של ראש ואח"כ חולץ של יד, es werden zuerst die Handtefillin und sodann die Kopftefillin angelegt, beim Ablegen gehen aber die Kopftefillin voran, es heißt: וקשרתם לאוח על ידך, und dann: והיו לטיטפת בין עיניך, wenn man beide תפלין hat, sollen die Kopftefillin nicht בין עיניך sein, ohne daß zugleich die Handtefillin sich befinden (Menachoth 36 a). Ist man aber am Anlegen der Handtefillin verhindert, so legt man die Kopftefillin allein; denn Kopf- und Handtefillin sind an sich zwei Mizwoth, die sich gegenseitig nicht bedingen, מפלה של יד אינה מעכבת של ראש ושל ראש אינה מעכבת של יד.

Daß das ganze Tefillingebot symbolischen Charakter trägt und ein Eingehen seiner Bedeutung und seines Inhalts in unser geistiges und sittliches Innere erwartet, das sagt unzweideutig der Begriff אוח und זכרון, mit welchem es bezeichnet wird, sowie die Bestimmung, daß zur ganzen Darstellung der Tefillin, zu dem Pergament der Schrift, zu den Gehäusen, bis zu den Haaren, womit sie umwickelt, und den Sehnen, womit sie genäht werden, sowie zu den רצועות, nur Stoffe von טהורה zur Verwendung kommen, womit sie unter den Begriff aller für unsere geistige Auffassung von Gott geordneten Darstellungen treten, für welche der Kanon gilt: לא הוכשרו למלאכת שמים, ein Kanon, der sich ja genau an die für תפלין ausgesprochene Bestimmung knüpft: למען יהיה הורה ר' בפוך מן המורה בפוך (2. B. M. 18, 9 — siehe daselbst — und Sabbath 28 b). Werden doch (Menachoth 6 b) Tefillin dem ציץ, dem Schauband des Hohenpriesters an Bedeutsamkeit für das denkende Bewußtsein gleichgestellt, ja übergeordnet, also daß auch für Tefillin der Ausdruck gelte: והיה מעשה המיד, daß unser stetes Bewußtsein auf sie gerichtet sein solle. Darauf weist nach תוספות (Menachoth 34 b) auch schon der Name טיטפת hin. Wie טיטפת offenbar von טוף, so wäre טוף von טוף mit verdoppeltem ersten Radikale. טוף heißt aber chaldäisch: schauen, und der übliche Name תפלין von תפל, urteilen, bezeichnete als Bestimmung der Tefillin: uns das richtige Selbsturteil zu gewähren.

Die Bedeutung der Tefillin haben wir ausführlich bereits in den „Grundlinien einer jüdischen Symbolik“ Jeschurun, V. Jahrg., S. 456 ff. betrachtet und verweisen dorthin. Hier bemerken wir nur:

Die vier פרשיות, פרישת, קדש והיה אם שמע und שמע והיה אם שמע bilden zwei sich gegenseitig ergänzende Gedankengruppen (nach עקיבא — Menachoth 33 b — wäre טיטפת selbst schon der ausländische Name eines zweipaarigen Gehäuses, טט ככתפי שהים פה, (וגרודם במשנה בכורות מ'ג ב' לפי גירסת הערוך ופירושו באפריקי שהים), so werden (— Menachoth 34 b —) קדש והיה כי ביאך die Gruppe rechts, שמע והיה אם שמע die Gruppe links משמאל geordnet, und diese Gruppierung bleibt dieselbe, sowohl nach ר"ת, der die beiden היות aufeinander folgen läßt, קדש, קדש, והיה: קדש=רש"י Ordnung: והיה, והיה אם שמע, והיה אם שמע, והיה אם שמע.

קדש und קדש vergewenwärtigen die יציאת מצרים = Thatsache mit ihrer Konsequenz für unsere ausschließliche Hörigkeit an Gott, als den Lenker der Geschichte, und zwar nach den beiden im Erlösungsmomente sich kundthuernden Seiten seiner Waltung: rettend in קדש, richtend in יביאך ויהיה כי יביאך ושמע. ויהיה כי יביאך ושמע. ויהיה כי יביאך ושמע mit ihrer Konsequenz für unsere Lebensaufgabe, ושמע: die Gotteshuldigung durch ein der Erkenntnis und Erfüllung seiner Gebote durch und durch geweihtes Einzel- und Familienleben; ויהיה אם שמע: die Abhängigkeit unseres Wohles und Wehes von der Erfüllung und Nichterfüllung dieser Lebensaufgabe. Offenbar verhält sich קדש zu שמע wie שמע zu ויהיה אם שמע. ויהיה אם שמע zu ויהיה כי יביאך ושמע. Die in שמע gegründete Hörigkeit an Gott erhält in שמע die Deutung für unsere Bethätigung im Leben, und die in ויהיה כי יביאך ושמע aussprechende richtende Gotteswaltung ihre Bedeutung für unsere eigene Zukunft: der Gott, der Pharaos Ungehorsam nicht geduldet, schweigt auch nicht zu unserem eigenen Abfall. Mit ויהיה אם שמע ויהיה כי יביאך ושמע ist aber die Grundlegung unserer ganzen Lebensbestimmung erschöpft.

Dieser aus יציאת מצרים und הורה uns erwachsenen Bestimmung soll ein jeder von uns ein „Haus“, בית, eine Stätte der Verwirklichung, und zwar מרובע (siehe Jeschurun): in einem sittlich freien Menschenwirken schaffen. Und dieses „Haus“, das wir in unserem Wirken der הורה schaffen, soll seine „Basis“ auf Erden haben; nicht im Gegensatz zum Irdischen, auf der Erde und an der Erde und mit allem Irdischen erwartet sie ihre Verwirklichung. Und diese Basis hat ihre מעברהא: sie will wesentlich von uns, vom „Menschen getragen“ werden. Es ist kein äußeres, von unserer Persönlichkeit getrenntes, äußerlich Dahingestelltes; an uns selbst und in uns selbst will es zur Wahrheit werden, unser eigenes persönliches Selbst zu einem priesterlich geweihten Gottesheiligtum gestalten. Wie die Bundeslade ihre כרים der Gesamtheit, so reichen die הפלין, diese verjüngte Bundeslade, jedem einzelnen ewig ihre מעברהא hin und sprechen zu ihm: verbinde dich mit mir und trage mich ewig durchs Leben!

Das „Haus“ der Handtefillin ist ein einfaches, es nimmt in einen Raum auf einer Pergamentrolle die vier Abschnitte der Grundlegung und Erfüllung unserer Lebensbestimmung auf. Das „Haus“ der Kopftefillin ist ein viergehäufiges, einem jeden dieser Abschnitte eine besondere Abteilung zur Aufnahme einräumend. Was sich als „Beweggrund unserer Handlungen“ zu einem „einheitlichen“ Motive gestaltet, das ist für den „erwägenden und festhaltenden“ Gedanken in seinen einzelnen Gedankenmomenten „nacheinander und neben einander“ zu würdigen.

Wie wir an der Mesafa unserer konkreten Häuser mit dem Namen שרי, mit dem Namen Gottes, des allein Genügenden, allem Maß und Ziel Setzenden, begrüßt werden, so zeigen die Seitenwände der symbolischen Häuser der Kopftefillin den Buchstaben „ש“, das präzisierende (אשר) Zeichen, und weisen auf Gott hin, dem die Fülle der Prädikate in unbegrenzter Unendlichkeit zukommt, der in Wahrheit das einzige wirkliche „Subjekt“ aller Prädikate ist, und lassen Ihn uns, nicht als die thatenlose, transzendente „Substanz“ einer metaphysischen Spekulation, sondern als die Urpersönlichkeit in der ganzen Fülle ihres Schaffens und Waltens denken.

Und wenn sich zu einem dieser „ש“ noch ein „י“ auf einer und derselben Basis fügt und das „ש“ zu einem vierköpfigen שין gestaltet, so dürfte damit zu dem „ש“, dem Zeichen der Kraft- und Macht- und Thatenfülle „י“, das Grundzeichen alles Seins (היה) sich gesellen, und beides zusammen, das intensivste Sein und die extensivste Kraft zu שׂי, zu dem „Wirklichen“ par excellence, und zu שׂי, zum Huldigungsausdruck des absolut Höchsten verbinden. Ihm, anderen ein Gegenstand der Furcht, tragen wir in הפלין den שׂי-Ausdruck der Huldigung entgegen und fühlen uns „Sein“ von Seinem Sein, „Kraft“ von Seiner Kraft — כל סביבו יובילו שי למורה — (Ps. 76, 12).

Die für unser ganzes Sein und Wollen grundlegenden Tefillinwahrheiten knüpfen wir an unser Haupt und unsere Hand, und bringen damit unseren „denkenden Geist“ und unsere „vollbringende Kraft“ in das Band ihrer Verpflichtungen, und zwar an das Vorderhaupt auf den Sitz unseres „Denkens“, und schürzen, die יציאת מצרים = und הורר = Gruppe von links und rechts „vereinigend“, zum bewahrenden (קש) „Knoten“ auf den Sitz des „Gedächtnisses“ am Hinterhaupt, wovon hinabwallend, rechts unsere sinnliche Leiblichkeit, und links unser höheres sittliches Wollen, somit unser ganzes leiblich geistiges Wesen als in das Weiheband des denkenden Hauptes mitbegriffen bezeichnet wird.

Was aber, im Geiste erfaßt und bewahrt, unserem ganzen Menschenwesen das Gepräge der Gottesweihe ausdrücken soll, soll vom Herzen ausgehend und am Herzen ruhend die Vollkraft unserer vollbringenden That in den Lebensdienst der göttlichen Wahrheiten und des göttlichen Willens binden, wie dies durch die Handtefillin am Oberarm zum Ausdruck kommt.

Die Tefillinwahrheiten am Haupte sind die jüdischen Wahrheiten, zu denen sich offen der jüdische Mann bekennt, und die in der Welt zu vertreten und durch die Welt zu tragen, seinen weltgeschichtlichen Beruf bildet; von ihnen heißt es Kap. 28, 10: וראו מן כרך עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך ר' אליעזר הגדול (Menachoth 35 b).

Aber als leitender Beweggrund unserer Handlungen sind sie nur unserem Bewußtsein kund. Der jüdische Mann spricht nicht und prahlt nicht von seinen Grundsätzen; er läßt seine Thaten sprechen, aber sein „Prinzip“, der lebenswarme Quell, aus dem sie entspringen, ist sein stilles Heiligtum, das er schweigend birgt. Die Tefillin der Hand trägt er an bedeckter Stelle, von ihnen heißt es (2. B. M. 13, 9): והיה לך לאות על ידך לך לאות ולא לאהרים לאות (Menachoth 37 b).

Es werden aber die Handtefillin zuerst und dann die Kopftefillin angelegt, und es werden auch die Handtefillin zuletzt abgelegt, כל זמן שבין עיניך יריו שנים so lange Handtefillin möglich sind, sollen nie Tefillin an unserem Haupte ohne Tefillin an unserer Hand erscheinen. Wie sofort das erste Hochgefühl unseres Berufes in dem weltgeschichtlichen געלובניס = Gelöbniß aussprach, wie die jüdische Weisheit spricht: כל שיראה חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מהקטנה וכל שחכמתו קודמת ליראתו חטאו אין חכמתו מתקיימת כל שמעשיו מרובין מהכמתו חכמתו מתקיימת וכל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת, daß nur, wo die Gottesfurcht der Wissenschaft vorangeht und das Leben reicher an Thaten, als an Wissen ist, da allein die Wissenschaft den rechten Halt hat: so spricht dies alles die Beachtung dieser Tefillinvorschrift dem jüdischen Manne aus und läßt ihn zuerst sein Thatenleben in den Dienst des göttlichen Willens stellen und von diesem Vorfuß aus und für dessen Lösung die Wege der Forschung und der Erkenntnis betreten. —

Wenn aber der Gedächtnisknoten der Kopftefillin in „ר“ = Form geschürzt ist, und an den Handtefillin sich ein „י“ = gestaltiger Knoten findet und beide zusammen das „ש“ der Kopftefillin zu dem Namen שרי ergänzen, so stellen Kopf- und Handtefillin, stellt die jüdische Geistes- und Thatenweihe zusammen den ganzen Menschen in den Dienst des, der zum Vater der jüdischen Menschheit als zum Vater der ganzen Menschheit, der zum „Abraham“ gesprochen: וכני את אבי אלהים לפני ה' והיה המים (1. B. M. 17, 1 — siehe daselbst) und damit den Wandel vor dem allein Genügenden und allem Genügenden und allem Genüge und Maß Setzenden als Aufgabe der Söhne Abrahams gesetzt. —

(Im übrigen siehe Jeschurun a. a. O. und Horeb Kapitel 38.)

9. Und schreibe sie an die Pfosten
deines Hauses und an deine Thore. 9. וכתבתם על-קַוֹת בֵּיתְךָ
ובְשַׁעְרֶיךָ: ם

B. 9. וכתבתם על קוות. Endlich soll das, was die Grundlage all deines Denkens und Thuns bilden soll, dem du dein ganzes Wesen hingeben und für dessen Lösung dein ganzes Leben einsetzen sollst, dessen Erkenntnis du zu erstreben und deinen Kindern zu vererben hast, was dich früh und spät beschäftigen und auf all deinen Wegen dich begleiten soll, was geradezu deinem Denken und Thun das Gepräge verleihen soll: das soll die Aufschrift an den Eingangspfosten deiner Häuser und deiner Thore bilden und so die Räume deines häuslichen und öffentlichen Lebens zu Stätten seiner Verwirklichung weihen.

Daß das Mesusagebot dem Compendium für die ins Land Eintretenden vorbehalten blieb, dürfte sich von selbst aus dem Umstande erklären, daß „Haus und Thore“, Haus und Hof, ihnen ja erst mit dem Besitze des Landes zuteil wurde. Die Wanderzelte der Wüste dürften wohl als חַיִּיב כְּמוֹהָ דִּירָה עֵרָא (Toma 10 a u. b).

Es beschränkt sich aber die Pfostenschrift der Mesusa nur auf zwei der vier Tefillinabschnitte, auf שְׁמַע וְהִיָּה אִם שְׁמַע וּפְרַשָׁה שְׁמַע, denn es sind ja unsere Häuser und Städte eben die Räume, in welchen die Aufgabe der הוֹרָה, wie sie שְׁמַע lehrt, zur Erfüllung kommen soll und in welchen das, wie שְׁמַע lehrt, an deren Erfüllung oder Nichterfüllung sich knüpfende Gedeihen oder Verderben seine Verwirklichung findet.

Wir haben bereits zu 3. B. M. 23, 40, S. 530, bemerkt, wie in der engen Verbindung einer gesetzlichen Aufgabe mit dem Personalausdruck der nationalen Gesamtheit, וּלְקַהֵל, וּלְמִדְבָּרָהּ u. s. w., oder, wie hier, der verpflichteten Person mit dem die Verpflichtung bildenden Objekt, וְקִשְׁרָהּ, וְכַהֲבָהּ, die Erwartung ihre Bedeutung findet, daß die Aufgabe in einer so vollkommenen Weise ausgeführt werde, daß in der Art der Ausführung die allvermögende Kraft der Gesamtheit oder die volle Hingebung des Individuums an das Objekt der Pflicht sich ausspreche, daß somit die Ausführung חֶמְדָּה, קִשְׁרֵיהָ חֶמְדָּה, לְמוֹד חֶם, לְקִיָּהּ חֶמְדָּה, hier also auch: חֶמְדָּה חֶמְדָּה, וְכַהֲבָהּ שֶׁהָיָה כְּחֵיבָהּ חֶם, כְּחֵיבָהּ חֶמְדָּה (Sabbat 103 b). Zu dem die Ausführung aller Mizwoth umfassenden Canon: וְהָיָה אֱלֹהֵינוּ וְאֵנֹכֵנוּ הַתְּנָאָה לְפָנֵינוּ בְּמִצְוֹת, alle Mizwoth in einer möglichst schönen, ansprechenden, die Gesinnung des Ausübenden ehrenden Weise auszuführen, הוֹרָה נָא וְלוֹלֵךְ נָא וְשׁוֹפֵר נָא צִיצֵה נָא סֵפֶר הוֹרָה, עֲשֵׂה לְפָנֵינוּ סוּכָה נָא וְלוֹלֵךְ נָא וְשׁוֹפֵר נָא בְּקוֹלוֹמוֹס נָא בְּלִבְלָר אִימָן וְכִרְכוּ בְּשִׁירָאִין נָאִין (Sabbat 133 b; siehe Menachoth 32 b) kommt für das Schreiben von הוֹרָה (תּוֹסֵף ד"ה) הא ר"ה (Menachoth 32 b) noch die gesetzliche Forderung: חֶם, דָּם, daß die Schrift „vollkommen“ sei. Es darf nicht nur kein Buchstabe fehlen: es darf auch kein wesentlicher Strich an einem Buchstaben, kein יוֹד של יוֹד fehlen. שְׁתֵּי פְרָשׁוֹת שְׁבִמְוֹהָ אַרְבַּע. פְּרָשׁוֹת שְׁבִחָהּ פְּלִין מְעַכְבוֹת יוֹ אָהּ וּוּ אֶפְּלוּ כְּחָב א' מְעַכְבֵּן. Jeder Buchstabe muß in der für ihn überlieferten Form deutlich, von jedem ähulichen unterscheidbar, hervortreten, u. s. w., und jeder gesondert stehen, מוֹקָף גּוּל (Menachoth 29 a und Sabbath 103 b), und sollen die Buchstaben פֶּן שְׁעִט"נ"ו"ג mit den überlieferten aus drei זַיִנִין gebildeten „Kronen“, הַגִּין, versehen werden (Menachoth 29 b). Es muß auch der ganze Buchstabenkörper nur durch „Schrift“, nicht etwa durch Wegradierung seiner Umgebung hergestellt sein, nicht חֶם חֶם, וְכַהֲבָהּ חֶם (Gittin 20 a), und müssen auch die überlieferten Abschnittsabzüge in ihrer bestimmten, offenen oder geschlossenen פְּהוּחָה- oder סְחוּמָה-Form an bestimmter Stelle beachtet sein (Sabbat 103 b). Ebenso sind ganz bestimmte Normen überliefert

hinsichtlich der Kolonnenzahl: רפ"ן, der Länge der Zeilen: שיטות, des oben und unten zu lassenden Marginalrandes: גליון, des zwischen den Kolonnen, den Zeilen, den Wörtern und den Buchstaben zu lassenden Zwischenraums (Menachoth 30 a), sowie hinsichtlich des Einleitens שרש"ט (daselbst 32 b) 2c. 2c. Für Tefillin und Mesusoth tritt auch noch die besondere Forderung ein, daß sie כסדרן geschrieben sein müssen, daß sie nur in der, in der תורה vorliegenden Reihenfolge geschrieben sein müssen, kein späterer Buchstabe früher als ein vorangehender, und ebenso keine in der תורה später folgende פרשה früher als die vorangehende, weshalb in Tefillin und Mesusoth eine Auslassung oder ein Buchstabenirrtum nicht mehr verbessert werden kann, sobald bereits weiter geschrieben ist und dieses Weitergeschriebene wegen darin vorkommender nicht radierbarer Gottesnamen (siehe zu Kap. 12, 4) nicht wegradiert werden kann. (Mechilta בא, am Ende כסדרן ואם כסדרן כסדרן (Menachoth 37 a). לא כתבן כסדרן הרי אלו יגנוזו והיו הרברים האלה הם קריאה למרע, so auch die כתיבה כהייתה יהו, למפרע unstatthaft sei. (Siehe D. Ch. 32, 23.) Es darf auch kein Buchstabe der תורה aus dem Kopfe, vielmehr nur nach einem vorliegenden Exemplar geschrieben werden, אסור לכתוב אות אהה שלא מן הכתב, und nur Tefillin und Mesusoth, deren Text als dem Gedächtnis vollständig gegenwärtig vorausgesetzt werden kann, dürfen aus dem Gedächtnis geschrieben werden (Megilla 18 b), gleichwohl soll der Schreiber sich selbst ein jedes Wort vor dem Niederschreiben vorsprechen (D. Ch. 32, 31). Es darf nur mit der rechten Hand geschrieben werden, אף קשירה בימין מנה כתיבה בימין (Menachoth 37 a). לשמה הם, כשר, sind auch nur מוזהר, wenn sie לשמה, d. h. wenn sie mit Bewußtsein und Absicht ausdrücklich zu ihrer Bestimmung, und außerdem ein jeder Gottesname speziell לשם קרושה הם, eine Absicht, die jeder Schreibende vor Beginn des Schreibens aussprechen soll (Gittin 54 b). Die erwähnte Zusammenstellung und וכתבהם וקשרהם lehrt auch, daß nur ein zum Tefillingebote verpflichteter und sich zu dieser Pflicht bekennender Jude zum Schreiben der Tefillin und so auch der מוזהר und ס"ח tauglich ist, וכו' (Gittin 45 b).

Auch hinsichtlich des Stoffes sind die Bestimmungen durch Überlieferung normiert. Daß ס"ח nur auf Pergament aus תורה-הורה עור zu schreiben sind, ist bereits oben bemerkt. Unverarbeitet heißt die Haut des Tieres עור, zu Pergament verarbeitet: קלף, גויל und רוכסוסטום. Nach allgemeinsten Auffassung ist קלף die obere Hälfte einer gespaltenen Haut, רוכסוסטום die untere Hälfte, גויל die ungefeilte Haut, und zwar ist die Regel: קלף במקום בשר רוכסוסטום במקום שער (Menachoth 32 a und Sabbath 79 b), auf קלף wird auf die untere, dem Fleische zugewandte Seite geschrieben, רוכסוסטום auf die obere den Haaren zugewandte Seite, גויל auf die Haarseite. Das bei uns übliche Pergament hat den Charakter von קלף, da die untere רוכסוסטום-הälfte bei der Verarbeitung abgeschabt ist. Es wird daher בשר במקום בשר geschrieben. — Geschrieben wird nur mit schwarzer Tinte: דיו (Sabbat 103 b). Auch die Pergamentbereitung muß von vornherein לשמה geschehen sein, עבדו לשמה (Gittin 54 b).

Das Motiv der durch den Begriff כתיבה geforderten Korrektheit und Bewahrung der überlieferten und nationalsanctionierten Buchstabenformen ist an sich klar. Wir bemerken nur, daß Menachoth 29 b bedeutende Wahrheiten in die überlieferte Form der Buchstaben niedergelegt erscheinen, wie ja denn auch Israels Propheten in der Endbuchstabenform מנצפך, wie bereits zu 1. B. M. 12, 2 bemerkt, die höchsten Geschichtswahrheiten der jüdischen Geschichte ihrem Volke überliefert haben. Und wenn (eben daselbst) Buchstaben des göttlichen Gesetzes mit „Waffen“-„Kronen“ zu schmücken sind, so ist ja der Buchstabe des göttlichen Gesetzes von vornherein auf Kampf gerüstet und ist der einzige wirkliche zuletzt aus allen Kämpfen sieggekrönt hervorgehende Streiter auf Erden. Daß aber diese „den Buchstaben des Gesetzes gewundenen Kronen“ eben von

den Buchstaben גן שעטנו getragen werden, darüber möchten wir eine Vermutung wagen. Ließe sich annehmen, daß שעטנו eben: שעטנו bedeuete, ג' aber als Abbreuiatur für ג'מילות הסדר ז"רקק, so wären eben mit diesen beiden gekrönten Worten gleichsam die beiden Pole des Gesetzes und damit das ganze Gesetz sieggekrönt. שעטנו wird nämlich als Repräsentant der in ihren Motiven nicht dem gewöhnlichen Menschenverstande sofort durchsichtigen הקים betrachtet, hinsichtlich deren, wie der Ausdruck im ספרא lautet, יצר הרע ואומה העולם משיבין עליהם, die Sinnlichkeit und die nicht-jüdische Menschheit remonstrieren zu dürfen glauben. גמילות הסדר und זרקה gehören ja aber in ganz eminentem Sinne zu derjenigen Kategorie von Gesetzen, לא נכהבו שאלו לא נכהבו, deren Zweckmäßigkeit und Notwendigkeit selbst dem gewöhnlichen Menschenverstande einleuchtet (siehe 3. B. M. S. 273 f.). Beide jedoch, lehren die „Waffenkronen“ auf ihren Häuptern, die einen wie die andern haben erst ihre allgemeine Geltung zu erkämpfen, der Sieg ist ihnen aber sicher. Ihre Siegesgewißheit liegt in ihnen selber; Gott, ihr Gesetzgeber, sichert ihnen den Sieg.

Ebenso klar ist die von dem כתיבה-קאנון geforderte genaue Beachtung der פהורה- und סהומה-Form der Gesetzesabschnitte. Spricht doch die offene פהורה-Form einen wirklich sondernden Abschnitt aus, während die geschlossene סהומה-Form mehr einem bloßen Absatz innerhalb eines größeren Ganzen entspricht.

Bedenklich ist die לשמה-Bestimmung, לשם עבוד וכתיבה לשם וכהיב השם האזכרות לשם קדושה השם. Nicht der bloße Inhalt an sich, sondern das Begreifen und Anerkennen dieses Inhalts als Gottes Wort und als das in der Nation und von derselben sanktionierte göttliche Nationalgesetz erteilt unseren zur öffentlichen Vorlesung bestimmten ספרי תורה die über alles hervorragende hohe קדושה. Daher muß von vornherein ihre ganze Herstellung in diesem Sinne geschehen, daher insbesondere auch jeder Gottesname als Vergegenwärtigung Gottes, des Israel offenbar gewordenen einen Einzigen, geschrieben sein, so sehr, daß ein שכחב מין ס"ה, wo die Überzeugung vorwaltet, daß den Gottesnamen heidnische Bedeutung untergeschoben und das Ganze לשם ע"ו geschrieben worden, geradezu ישרף (Gittin 45 b), und überhaupt ein ס"ה nur כשר ist, wenn es von einem zum jüdischen Gottesgesetze vollverpflichteten, sich zu dieser Gesetzespflicht vollbekennenden, zur Vertretung der jüdischen Nationalgesamtheit fähigen Juden geschrieben worden (daselbst; — י"ד zu ש"ך 281). Daher sollen sie auch nie aus dem Kopfe, sondern nach einem vorliegenden Exemplar, somit in dem Bewußtsein, nur eine bis zum ersten Original hinaufreichende Abschrift einer Abschrift zu sein, angefertigt werden, und wenn für הפלין und מוזהר diese Forderung sich modifiziert, weil deren Text als vollkommen dem Gedächtnis geläufig vorausgesetzt wird, gleichwohl aber der Schreibende sich selbst ein jedes niederzuschreibende Wort zuerst vorsprechen muß, so steigert sich andererseits eben für diese Bruchstücke aus dem Gesetze die Notwendigkeit, sie nur als Auszüge aus dem Gesamtheitsgesetze und als vergegenwärtigende Hinweise auf dieses zu charakterisieren, in solchem Maße, daß nicht nur für diese, dem völlig persönlich individuellen Kreise angehörigen Gesetzeschriften, ganz die für die Herstellung der öffentlichen ספרי תורה gegebenen Vorschriften gelten, sondern für sie noch die Bestimmung כסדרן eintritt. Ist doch durch diese Bestimmung das Schreiben dieser Schriftauszüge so sehr an die Urschrift gebunden, daß jeder Abschnitt und jeder Buchstabe in jedem Abschnitt nur in der durch die Urschrift gegebenen Aufeinanderfolge geschrieben sein muß.

וכתבהם כתיבה המה והדר על המוזהר, וכתבהם על מוזהר וג' — voraussetzlich nicht unmittelbar auf Holz- und Steinpfeilen herstellbare — „vollkommene“ Schrift dieser Sätze auf ein anderes Material, und sie dann an die Pfeile befestigt. Somit, wie die anderen nicht bloß temporären Pflichtenchriften aus dem Gesetze, כתיבה

לרווחה, der הנוהגת סוטה, פרשה סוטה (4. B. M. 5, 23), des Königs-exemplars: על ספר (5. B. M. 17, 18), eine Pergamentschrift mit Tinte, wie Jeremias 36, 18: ואני כותב על הספר בדיו (Menachoth 34 a: ר"ה נאמר). Und zwar zwei פרשיות: פרשה שמע, hier (Verse 4—9) und die וכתבתם על Kap. 11, 13—21, von welcher es auch B. 20 heißt: על וכתבתם על ובשעריך.

על מזוזה ביהך ובשעריך. Die Wurzel *זז* kommt sonst nur als Bewegung und zwar wahrscheinlich als geringe Bewegung vor. וזין שדי עמרי (Ps. 50, 11), was nur auf dem Felde sich regt. והתענגתם מזיו כבודה (Jer. 66, 11) ihr werdet euch wonnig fühlen bei der leisesten beginnenden Bewegung ihrer Herrlichkeit. Im Rabbinischen heißen וזין Vorsprünge an Gebäuden (z. B. וגומראות בה וזין מוציאין ביה וזין B. R. 82 b). Es scheint ein ähnlicher Gedankengang den Ausdruck gebildet zu haben, wie unser deutsches: Vorsprung, wo der Begriff der Bewegung auch auf räumliche Formbildung als Fortbewegung von Punkten, Linien und Flächen übertragen ist. So auch der Ausdruck: hervortreten. Menachoth 33 b lehrt nun die Halacha, daß Pfosten, פצמין, die ריווק, die nur zum Tragen und Stützen der Decke bestimmt sind, nicht unter den Begriff מזוזה unseres Textes fallen. Es ergibt sich hieraus, daß מזוזה beiderseitige Mauer- oder Wandvorsprünge sind. Es sind die Ansätze zur Schließung eines bereits von drei Seiten umschlossenen Raumes auch an der vierten Seite, dieser Schluß wird aber nicht ausgeführt, — oder nicht vollkommen ausgeführt, nach רמב"ם הלכות, die מזוזה ist das Vorhandensein von Thüren wesentlich, und wären Thüröffnungen ohne Thüren nicht mesusapflichtig — vielmehr durch Thüröffnungen und Thüren ein unbedingter oder bedingter Eintritt gewährt.

ביהך. Nach der Halacha ist nur ein mindestens vier Quadratellen fassender, von Wänden umschlossener, gedeckter, bleibend zur Wohnung bestimmter Raum unter dem Begriff בית unseres Textes zu verstehen, dazu aber auch Magazine, Ställe zc. gehörig (Soma 11 a). Ebenso aber sind auch durch שעריך die Pforten und Thore von Höfen, Städten zc. mesusapflichtig (daselbst). Die Mesusapflichtig ist ferner dadurch bedingt, daß die Thüröffnung von zwei Seitenpfosten oder Mauervorsprüngen und — oben von einer Querschwelle umgeben ist (Menachoth 33 a).

על מזוזה ביהך ובשעריך, sondern: על מזוזה ביהך ובשעריך. Wir glauben: הביה bilden das מזוזה הביה und על מזוזה ביהך ist identisch mit שער ביהך. Folgerichtig heißt es בשעריך und nicht בשעריך, weil in שער selbst schon der Begriff מזוזה gegeben ist. שער bilden משקוף וחי מזוזה. Und es erhält eben durch diese Zusammenstellung der Begriff ביהך מזוזה seine klare Bedeutung. Es sind die מזוזה nicht als Träger der Decke, sondern als שער bildende Seitenpfosten zu begreifen (siehe oben). Daher wird auch Menachoth 32 b an dem Ausdruck בשעריך gelehrt: מצוה להניחה בתוך הללו של פתח, daß die Mesusa an den Seitenpfosten innerhalb der Thüröffnung zu geben sei. Es ist diejenige Stelle, wo der Pfosten seine שער-Bestimmung erfüllt. Andererseits läßt מזוזה ביהך die Thürpfosten in dem Moment begreifen, in welchem sie ביהך das Haus vergegenwärtigen, als zum Hause, zum Wohnraume führend, somit דרך ביאתך: vom Standpunkt des Eingehens, nicht des Ausganges, bei welchem nicht der Wohnraum, sondern der Außenraum das Gedankenziel ist. Und da beim Eingehen man in der Regel rechtsgewandt mit dem rechten Fuß zuerst eintritt, עקר ברישא, so ist die Mesusa an den dem Eingehenden rechts stehenden Pfosten zu geben (daselbst 34 a), und zwar innerhalb der Thüröffnung in den dem Außenraume zunächst liegenden Pfostenfläche und in solcher Höhe, daß sie dem Blicke des Eintretenden zuerst begegnet (daselbst). Führt eine Thüre zu zwei Wohnräumen, die beide einen selbständigen Eingang von der

daß er deinen Vätern, Abraham, Sizaak und Jaakob zugeschworen hat, dir zu geben, Städte groß und gut, die du nicht gebaut,

11. Häuser, alles Guten voll, die du nicht gefüllt, ausgehauene Cisternen, die du nicht gehauen, Weinberge und Öl-bäume, die du nicht gepflanzt, und du dann issest und satt wirst:

12. Hüte dich dann dir, daß du Gott nicht vergiffest, der dich aus dem Lande Mizrajim, aus der Sklavens-heimat, hinausgeführt.

13. Gott, deinen Gott, fürchte, ihm diene und bei seinem Namen schwöre.

אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם
לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְיַעֲקֹב לְתֵת לְךָ
עָרִים גְּדֹלֹת וְיִסְבֹּת אֲשֶׁר לֹא-בָנִיתָ:
11. וּבָתִּים מְלֵאִים כָּל-טוֹב אֲשֶׁר
לֹא-מְלֵאתָ וּבְרֹת חֲצוּבִים אֲשֶׁר לֹא-
הַצַּבְתָּ פְּרָמִים וְיִוְתִים אֲשֶׁר לֹא-
נִטַּעְתָּ וְאָכַלְתָּ וְשָׂבַעְתָּ:

12. הַשְׁמַר לְךָ פֶּן-תִּשְׁכַּח אֶת-
יְהוָה אֲשֶׁר הוֹצִיאָךְ מִמִּצְרַיִם מִצִּבְרִים
מִבֵּית עַבְדִּים:

13. אֶת-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ תִירָא וְאֵתוֹ
תַעֲבֹד וּבִשְׁמוֹ תִשְׁבַּע:

und öffentlichen Lebens unter Gott, den einen Einzigen, und seinen Willen ausgesprochen. Das folgende lehrt die Erinnerung an Gott, die treue Hingebung an Ihn in Gesinnung, That und Wort, und die Warnung vor dem Böskerbeispiel als zu erwartende nächste Wirkung dieser Inschriften aus dem Gottesgehe an Häusern und Thoren.

וזהו כי יביאך וגו' אשר נשבע וגו'. Nicht einmal deinem Verdienste kannst du die Erlangung deines Landes zuschreiben. Es war dir längst bestimmt, bevor du geschichtlich ins Dasein getreten warst. Du erzieltest es infolge der deinen ersten Vor-fahren von dort erteilten Zusicherung. — ערים וגו' ובתים וגו' וברת וגו' כרמים וזהים — וגו', und auch was Menschenkultur an dem Lande und in dem Lande geschaffen, ist nicht dein Werk, alles dazu angethan, daß es der Mesusamahnung an deinen „Häusern und Thoren“ nicht bedürfen sollte, daß du selbst im Vollgenuß aller dieser Güter nicht übermütig werdest, dessen stets eingedenk bleibest, dem du alles dies verdankst, und Ihm, der Erfüllung Seines Willens, alles unterordnest, dessen Besitz dich beglückt, — und doch, der Erfüllung Seines Willens, alles unterordnest, dessen Besitz dich beglückt, — und doch, in diesem Vollgenuß dessen zu vergessen, der dich aus dem besitz- und freudelosen Sklavenstande zu dieser begüterten Selbstständigkeit hinaus-geführt, השמר לך וגו'.

ולחוצבי (Rön. II. 12, 13) הוצבים לחצוב אבני גזית (Chron. I. 22, 2) כרה חצובים (Jes. 51, 1) und ja auch später Kap. 8, 9 ומהרריה החצב נחשה, ergibt entschieden für die Bedeutung des Ausschauens aus dem Felsen. die Kרה הצבים sind daher in Felsen gehauene Cisternen.

לך השמר siehe zu Kap. 4, 9.

ההירא ist die völlige Unterstellung unter Gott in der Gesinnung, העבד die Unterstellung in That, הנשבע die Unterstellung seiner ganzen Existenz unter Gott als Bürgen für die Wahrhaftigkeit des Wortes (siehe zu 2. B. M. 20, 7). Es ist klar, daß nur dessen Eid eine Bürgschaft für die Wahrhaftigkeit des Wortes gewährt, der auch wirklich Gott im Herzen huldigt und diese Huldigung durch ein pflichttreues Leben bewährt. Wenn ein solcher seine ganze irdische Zukunft unter die strafende Gottesmacht einsetzt,

14. Gehet nicht anderen Göttern nach von den Göttern der Völker, die euch umgeben.

14. לֹא תִלְכוּן אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים
מֵאֱלֹהֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר סְבִיבוֹתֵיכֶם:

15. Denn ein Recht fordernder Gott ist Gott, dein Gott, in deiner Mitte, daß nicht der Zorn Gottes, deines Gottes, rege werde wider dich und er dich von dem Erdboden vertilge.

15. כִּי אֵל קָנָא יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּקִרְבְּךָ
פֶּן־יִחַרְרָה אַף־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּךָ
וְהִשְׁמִידֶךָ מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה: ׀

16. Versuchet Gott, euren Gott, nicht wie ihr in Massa versucht habt.

16. לֹא תִנְסוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם
כַּאֲשֶׁר נִסִּיתֶם בַּמָּסָה:

für deren Anerkennung sein ganzes Leben zeugt, so wohnt seinem Eide eine Beweiskraft inne, die aber völlig fehlt, wenn sein ganzes praktisches Leben (אורו העבר) kein Zeugnis für seine innere Gottesfurcht (הירא) ablegt, in welchem Falle dann der Eid selbst nahe daran grenzt, ein den Namen Gottes herabwürdigendes Spiel zu sein. Von diesem Gesichtspunkte aus dürfte es sich begreifen, wenn im מדרש הנהומא (siehe רמב"ן 3. St.) die unserer Stelle ähnlichen durch הרבך יבוי ergänzten Sätze Kap. 10, 20 in solchem Zusammenhange gefaßt worden, daß damit gesagt sei: אם יש לך כל המדות אלו אהה: רשאי להשבע יאם לאו א' אהה רשאי להשבע, der den durch וגו' הירא א' ר' א' gezeichneten Charakter bewährt.

רמב"ן (dieselbst) differieren in Auffassung des Ausspruches: ובשמו השבע. Nach רמב"ן ist מצוה אמה מצוה רמב"ן, ist es ein Pflichtgebot, bei ernster Veranlassung die Wahrheit durch einen Eid bei Gott zu beschwören. Ist doch eine solche Unterstellung unseres ganzen Seins unter Gott als Garantie unserer Wahrhaftigkeit ein Huldigungsausdruck unserer Anerkennung seiner über alles erhabenen, allgegenwärtigen, allwissenden, allgerechten und allmächtigen Waltung. Nach רמב"ן wäre es jedoch nur רשור, nicht du sollst, sondern du darfst bei ernster Gelegenheit eine שבועה אמה schwören, und darfst dann nur bei Gott und nicht bei einem andern schwören, auf welchen Gegensatz das sofort folgende לא תלכו אחרי וגו' hinweise, und wäre es dann עשה לאו הבא מכלל עשה.

WB 14 u. 15. לא תלכו וגו', laßt euch durch nichts, was die anderen Völker als ihre Gottheit verehren, in eurem Wandel leiten, jeder eurer Schritte und jedes einzelne Glied eurer Gesamtheit — לא תלכו ist ja ein Plural in Mitte von Singularsätzen — suche nur die Nähe Gottes, des einen Einzigen, in treuer Nachfolge seines Willens. כי וגו' בקרבך, denn Gott, dem du all dein Glück verdankst, er ist mitten in deinem ganzen Volksleben gegenwärtig und fordert als sein Recht, daß du mit allem, was er dir gewährt, in seinen Wegen wandelst und seinen Willen verwirklichst. Dazu genügt nicht, daß nur das öffentliche Gesamtleben, sondern das Leben jedes einzelnen, das häusliche Privatleben ausschließlich ihm geweiht bleibe, daß nicht nur die Mesusa an deinen Thoren, sondern auch die Mesusa an deinen Häusern eine Wahrheit werde, sonst geht dein ganzes Glück in Trümmer.

B. 16. לא תנסו וגו' (siehe zu 1. B. M. 22, 1 und 2. B. M. 17, 7). Zu Vorhergehenden ist das ganze jüdische Privat- und Gesamtleben auf das Bewußtsein basiert, daß בקרבך ר', daß Gott, der Lenker unserer Geschichte und der Leiter unserer Thaten, בקרבנו, mit seiner allmächtigen Waltung unter uns gegenwärtig ist, und unsere kleinen und großen Anliegen nicht dem Ergebnis einer blinden physischen Naturnotwendigkeit überlassen sind, sondern Seinem freien, die Gänge der Natur- und Geschichts-

17. Hütet vielmehr, hütet die Gebote Gottes, eures Gottes, und seine Zeugnisse und seine Gesetze, die er dir geboten!

18. Und thue, was recht und gut ist in den Augen Gottes; darum wird es dir gut sein, und du wirst kommen und das gute Land, welches Gott deinen Vätern zugeschworen hat, in Besitz nehmen,

17. שְׁמֹר תִּשְׁמְרוּן אֶת־מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְעֲדָתוֹ וְחֻקֵּי אֲשֶׁר צִוָּה:

18. וְעָשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב בְּעֵינֵי יְהוָה לְמַעַן יֵיטֵב לָךְ וּבָאתָ וַיְרַשֶׁת אֶת־הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר־נִשְׁבַּע יְהוָה לְאַבְרָהָם:

entwickelungen leitenden Walten unterstehen. Bei dem Antritt unseres geschichtlichen Weltengangs durfte die Überzeugung von dieser Gottesgegenwart in den menschlichen Verhältnissen auf Erden noch der נסים, noch der Thatenproben bedürfen, war es, wenn auch nicht recht, doch noch entschuldbar, daß du noch „Gott versuchtest“, noch erst seine Gegenwart beweisende Proben fordern und sprechen konntest: היש ה' בקרבנו אם אין, „ob wohl Gott in unserer Mitte ist oder nicht?“ Alle die נסים, alle die Probethaten, mit welchen Gott von Mizrajim bis Kanaan dich in die Geschichte einführte, hatten ja gar keinen andern Zweck, als seine allmächtige freiwaltende Gegenwart in deiner Mitte zu bekunden. Diese נסים gehen jetzt zu Ende. Sie haben genügt, um die Überzeugung von Gott und seiner Gegenwart auf Erden zu einer über allem Zweifel erhabenen Gewißheit für alle Zeiten zu erheben. An dieser Gewißheit sollt ihr fest halten und nicht erst noch neue Wunder zu einer Überzeugung fordern, vielmehr mitten im scheinbar gewöhnlichen Laufe der Dinge „Gott in eurer Mitte wissen“ und in dieser Gewißheit leben und sterben.

B. 17. שמר השמרון. In dieser Gewißheit, daß Gott unter euch gegenwärtig ist, ihr jeden Atemzug unter seinem Auge verlebt und alles, was euch werden soll, nur aus Seinen Händen zu empfangen habet, in dieser Gewißheit sollt ihr kein anderes Anliegen haben, als die treue Erfüllung seines Gesetzes: der מצוה, der Aufgaben, für deren Verwirklichung Er einen jeden von euch auf seinen „Posten“ gestellt hat, und die wir gewöhnt sind, unter die Begriffe תורה, עבודה und גמילות חסדים zusammen zu fassen; der עריות und חקים, mit welchen er eurer geistigen Entwicklung die Basis und eurem sinnlichen Leben die sittigenden Schranken gegeben. Was חקים für unser sinnliches Leben sind, das sind עריות für unsere geistige Erkenntnis. Jene wahren unserem Sinnlichen die sittliche Keinheit, diese unserer geistigen Erkenntnis die Wahrheit. Beide enthalten das unverrückbar Gegebene, die Grundsäulen der Sittlichkeit und Wahrheit. Sie sollen wir „hüten“, sollen mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit darüber wachen, daß uns keine verloren gehe oder getrübt werde. Durch שמירת הערות werden alle weiteren נסים überflüssig, indem sie die נסים unserer Gründungs-geschichte allen unseren Folgegeschlechtern ewig als die unser Wissen von Gott begründenden Thatfachen gegenwärtig halten (siehe רמב"ן St.). Diese שמירה der מצוה, ערות und חקים ist Aufgabe aller einzelnen Glieder der Gesamtheit (תשמרון). Erteilt werden sie der Gesamtheit im Ganzen (צו), aus deren Händen jeder einzelne sie als Gottes Gesetz garantiert erhält.

B. 18 u. 19. ועשה וגו'. In dem du das, was in Gottes Augen das „Gerade“, das deinem und deiner Mitmenschen Wesen Entsprechende ist, und das „Gute“, das nur Seinem Weltzwecke Entsprechende vollbringst, sicherst du dir das göttliche Wohlgefallen, und damit den dauernden und von Feinden ungeförten Besitz des oben in

19. alle deine Feinde vor dich hin zu stoßen, wie Gott gesprochen.

20. Wenn dein Sohn dich in späterer Zeit fragen wird: Welches sind die Zeugnisse, die Gesetze und Rechtsordnungen, die Gott, unser Gott, euch geboten hat?

19. לְהִרְגֶה אֶת-כָּל-אֹיְבֶיךָ מִפְּנֵיךָ

כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה: ׀

20. כִּי-יִשְׁאַלְךָ בְנֶךָ מָחָר לֵאמֹר

מָה הָעֵדוּת וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים
אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֶתְכֶם:

seinem Reichtum geschilderten Landes. Das טוב, das Gute, das du vollbringst, macht dich des Landes würdig, dein יושר giebt dir die sittliche Hoheit, vor welcher die persönliche Bedeutung deiner Feinde schwindet. Zudem hier „das, was nach Gottes Urteil das Rechte und das Gute ist“, als leitende Norm für unsere Handlungen gesetzt ist, wird dies von der Lehre der Weisen als ein die Forderungen des göttlichen Gesetzes für unser soziales Verhalten noch erweiterndes Prinzip also gefaßt, daß wir uns nicht nur von den strikte im Gesetze ausgesprochenen Rechts- und Pflichtforderungen, sondern auch von dem uns bestimmen lassen sollen, was wir als der aus den Gesetzesbestimmungen zu entnehmenden allgemeinen Idee des Rechten und Guten entsprechend erkennen. Es umfaßt dieses Prinzip zunächst den Begriff der „Billigkeit“, die gebietet, von einem zuständigen Recht dann keinen Gebrauch zu machen, wenn der Vorteil, auf den wir verzichten, außer Verhältnis klein zu dem Vorteil ist, der dem andern durch unsern Verzicht zugute kommt, ein Gebot, dessen Beachtung sogar juridisch zur Geltung gebracht werden kann. So רינא דבר מצרא, das Näherrecht, das dem mit seinem Grundstücke angrenzenden Nachbar eines Grundstückes das Vorkaufsrecht gegen jeden andern erteilt (B. M. 108 a). So die Rechtswohlthat: שומא הרר לעולם, daß ein dem Gläubiger für eine fällige Schuldforderung gerichtlich zugeschnittenes Grundstück von dem inzwischen zu Vermögen gekommenen Schuldner zu jeder Zeit wieder eingelöst werden kann (dasselbst 16 b). Nach רש"י liegt hierin auch פשרה, das Gebot der Gerechtigkeit zum Vergleich für streitende Parteien, während die richterliche Pflicht eine jede Streitsache zuerst durch einen Vergleichsversuch zum Austrag zu bringen (Sanhedrin 6 b) auf den Prophetenspruch: אמת ומשפט ושלום שפטו בשעריכם (Secharja 8, 16) zurückgeführt wird, indem dort משפט שלום, eine Frieden vermittelnde Gerichtsthätigkeit empfohlen ist. Vielleicht läßt sich der Kanon: ועשיה הישר והטוב וגו' in diesem Sinne also fassen, daß das הישר eine das טוב modifizierende Beifügung wäre. Du sollst das an sich ישר nur mit Rücksicht auf ein höheres טוב üben. ישר ist das rechtlich zustehende, von יולה Freie. טוב ein jeder positive Zweck, dessen Förderung dem Willen Gottes entspricht. Der Kanon sagte demnach: Auch auf das dir rechtlich Zustehende sollst du um eines höheren positiven guten Zweckes willen verzichten. Der רינא דבר מצרא, die Gläubiger bei שומא leisten auf ihr unbestrittenes Recht aus Rücksicht auf die Wohlfahrt des andern Verzicht. Im Vergleich opfert die Partei von ihrem Rechte dem Frieden. Dort ist die Bruderliebe, hier die Friedensliebe das טוב, welches das ישר modifiziert. Kap. 12, 18 heißt es umgekehrt: כי העשה הטוב והישר בעיני ה' א' und würde dort das ישר die Ausübung des טוב modifizieren; auch das an sich Gute sollst du nur ישר zur Ausübung bringen, sollst nie die Mittel heiligen lassen, nicht das Gute durch „ungerade“ unredliche Mittel anstreben (siehe ferner dasselbst).

B. 20. כי ישאלך וגו'. Der vorangehende Absatz BB. 16—19 erinnerte uns, nicht fortgesetzte נסים von Gott zu fordern, um immer aufs neue unsere Überzeugung von der Gegenwart seiner Wahrung in unserer Mitte zu befestigen, sondern auf Grund

21. So sage deinem Sohne: Sklaven waren wir dem Pharao in Mizrajim, da führte uns Gott aus Mizrajim mit starker Hand,

21. וְאָמַרְתָּ לְבִנְךָ עֲבָדִים הָייִנוּ לְפָרֹעַ בְּמִצְרַיִם וַיֹּצִיאֵנוּ יְהוָה מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה:

der unsere nationale Entstehungsgeschichte erfüllenden נסים dieser Gegenwart für immer gewiß zu sein und deren Bekundung nur infolge unserer pflichttreuen Hingebung an das, was in Gottes Augen das Rechte und Gute ist, zu erwarten. Eng schließt sich diesem Gedankeninhalte der hier folgende Schlußabsatz (Verse 20—25) an, der eben die Vererbung des Bewußtseins dieser Gott bezeugenden נסים unserer Entstehungsgeschichte als Basis der ganzen Erziehung unserer Jugend für Gottes Gesez aus Herz legt, und eben durch diese Vererbung unserer geschichtlichen Erfahrungen eine stete Wiederholung solcher die gewöhnliche Naturordnung aufhebenden נסים für alle Folgezeit überflüssig macht.

מחר: wenn diese Zeit vergangen und eine andere Zeit an ihre Stelle getreten ist, in welcher das jetzt Erlebte der geschichtlichen Vergangenheit angehört (vergl. מחר, der Tauschwert). מה הערה וגו'. Die auf diese Frage folgende Antwort enthält nicht den Inhalt der Geseze, sondern die Mitteilung unseres nationalgeschichtlichen Ursprungs samt den dabei erfahrenen, Gott bezeugenden נסים und Gesezoffenbarungen als Verpflichtungsgrund zu dem Geseze. Entweder ist daher מה הערות וגו' in der That die Frage nach dem Inhalte des Gesezes, und die Antwort lehrte dann, daß jeder Tradierung des Gesezeinhalts die Tradierung des auf geschichtlicher Erfahrungsthatsache beruhenden Verpflichtungsgrundes vorangehen müsse, damit nach dem Grundsatz להכמתו יראתו קודמת (Alboth I. 3, 9) und dem alten jüdischen Fahneneid נעשה ונשמע, das Erlernen des Gesezes von vornherein von dem Zwecke der Erfüllung geleitet werde; oder מה הערה וגו' ist eben nicht Frage nach dem Inhalte, sondern Frage nach dem Verpflichtungsgrunde des Gesezes, wie האף הגדול הזה (Kap. 29, 23) die Frage nach dem Grunde des auf dem Lande ruhenden Zornes ist. Es wäre sodann dem späteren Geschlechte das Eigenartige der symbolische Handlungen, Sittengeseze und sozialen Ordnungen zum Bewußtsein gekommen, in welchen das jüdische Volk sich von anderen Völkern unterscheidet, und es erbäte sich Belehrung über den Grund dieser eigenartigen Normierung des jüdischen Lebens.

В. 21. ואתחנן לבינך וגו'. Die Antwort berührt alle Seiten unserer Verpflichtung zum Gesez: unsere Hörigkeit an Gott, der uns aus völliger Unselbständigkeit zur Selbständigkeit geführt (עבדים); das Gottbewußtsein, das uns durch die erlebten Thatsachen geworden (ויהוה); die nur Gott und dem Väterbündnis zu verdankende Gegenwart (ואותנו); den göttlichen Ursprung der Geseze, in deren treuen Erfüllung allein Gott den Tribut der Huldigung von uns erwartet und in welcher allein die Dauer unseres Glückes und unser wahrhaftiges Leben wurzelt (ויצונו); das Pflichtbewußtsein, dem nur in ganzer und unaltereder Erfüllung des Gesezes unsererseits genügt werden kann (וצדקה).

עבדים היינו לפרעה במצרים, nicht Privatflaven, Staatsleibeigene waren wir, für welche es innerhalb der Menschenverhältnisse keine Ausſicht auf Freilassung gab, und waren dies in Egypten, dem kulturmäßigsten Staate. ויציאנו וגו': nicht infolge von Ihm geleiteter, der gewöhnlichen Weltordnung gemäßer Ereignisse; sondern in unmittelbarer Offenbarung seiner der menschlichen Gewalt uns entziehenden Allmacht.

22. und es gab Gott Zeichen und Überzeugungsthaten, groß und schmerz-
lich, an Mizraim, an Pharao und an
sein ganzes Haus vor unsern Augen.

23. Uns aber führte Er von dort
hinaus, uns in die Heimat zu bringen,
uns das Land zu geben, das er unsern
Vätern zugeschworen.

24. Da gebot uns Gott, alle diese
Gesetze zu erfüllen, Gott, unsern Gott,
zu fürchten, zu unserem Heile alle Tage
uns wie heute lebend zu erhalten.

25. Und Pflichttreue bleibt es uns,
daß wir gewissenhaft dieses ganze Gebot
vor Gott, unsern Gott, erfüllen, wie
er es uns geboten.

22. ויִתֵּן יְהוָה אוֹתוֹת וּמִוִּפְתּוֹת גְּדוֹלִים
וְרָעִים | בְּמִצְרַיִם בְּפַרְעֹה וּבְכָל-
בֵּיתוֹ לְעֵינֵינוּ:

23. וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשָּׁם לְבַעַן
הָבִיא אֹתָנוּ לְתֶת לָנוּ אֶת-הָאָרֶץ
אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְתָּינוּ:

24. וַיִּצְוֵנוּ יְהוָה לַעֲשׂוֹת אֶת-כָּל-
הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לְיִרְאָה אֶת-יְהוָה
אֱלֹהֵינוּ לְטוֹב לָנוּ כָּל-הַיָּמִים לְחַיֵּינוּ
כְּהַיּוֹם הַזֶּה:

25. וְצִדְקָה תְהִי־לָנוּ כִּי-נִשְׁמֵר
לַעֲשׂוֹת אֶת-כָּל-הַמִּצְוָה הַזֹּאת לִפְנֵי
יְהוָה אֱלֹהֵינוּ כְּאֲשֶׁר צִוָּנוּ: ׀

B. 22. אהרן ויהוה ר' אהרן: Jhn als Schöpfer, Herrn und Meister der Welt und ihrer Ordnungen bezeugende Thaten; מופתים: Jhn als Richter und Erzieher der Menschen kund thuende, die Überzeugungs- und Willensänderung der Menschen bezweckende Ereignisse (von יפה = פרה); בפרעה ובכל ביהו, die Befehrs- und Überzeugungswunder geschahen nicht nur und nicht sowohl am Volke und für das Volk, sie geschahen auch an den höchsten leitenden Schichten des Volkes, sie waren für den König und seine ihn beratenden Diener empfindlich, die über die Freilassung oder Nichtfreilassung zu entscheiden hatten, und zeigten zugleich, daß keine Menschenhoheit vor Gottes Strafgerichten schütt. ובכל ביהו (vergl. 1. B. M. 45, 2 u. 50, 4). לעינינו: wir waren die Zuschauenden und nicht die Mitleidenden, und es ist die eigene Selbsterfahrung, auf welcher unsere aus solchen Erlebnissen zu schöpfenden Gotteserkenntnisse beruhen.

B. 23. בעה הריא אביא אהכם. ריצונו וגו'. (vergl. Zefanja 3, 20).

B. 24. Bedeutsam werden hier sämtliche Gesetze in den Begriff חקים zusammengefaßt. Der ausschreitenden geistigen, sittlichen und sozialen Willkür gegenüber, deren Folgen wir in Egypten kennen gelernt, werden hier die ערות, חקים, מושפטים zusammen als das göttlich Gegebene, als חקים, als die unverrückbaren göttlich gezogenen Kreise bezeichnet, innerhalb welcher sich unser ganzes geistiges, sinnliches und soziales Leben zu entfalten hat. Die in unserer Entstehungsgeschichte wurzelnde Verpflichtung macht sie alle zu חקים und sichert ihnen ewige unverbrüchliche Erfüllung. Wir haben sie alle zu erfüllen lediglich 'א ליראה אה ה', um unserem Gott als unserem Gotte huldigende Gottesfurcht zu bethätigen, begründen aber damit zugleich unser dauerndes Glück und unsere Erhaltung in wahrhaftigem Leben. Der Zweck unserer Erfüllung ist 'יראה ה', ihre Folge: חיים טוב לנו und טוב לנו. חיים טוב לנו. Die harmonische Zustimmung aller äußeren Beziehungen zu unserem Heile, ויצונו וגו' die unserer Lebensbestimmung entsprechende Entfaltung unseres ganzen Wesens. כהיום הזה: alles, was wir an טוב חיים heute besitzen, verdanken wir unserem Gesetzesgehorsam.

B. 25. וצדקה (siehe zu 1. B. M. 15, 6). Unsere Pflichtgerechtigkeit bleibt es, wir können die Aufgaben unserer Lebensbestimmung nur lösen, wenn wir die Gesetze

Kap. 7. B. 1. Wenn Gott, dein Gott, dich zu dem Lande bringt, wohin du es in Besitz zu nehmen kommst, so wird er viele Völker vor dir haltlos machen, den Chitti und Girgaski, Emori, Kanaani, Perisi, Chivi und Zebusi, sieben dir zu große und mächtige Völker.

2. Gott, dein Gott, giebt sie vor dich hin und du schlägst sie; da sollst du sie gänzlich der Vernichtung übergeben, sollst mit ihnen kein Bündnis errichten und ihnen keine Gunst zuwenden.

3. Du sollst dich mit ihnen nicht verschwägern, sollst deine Tochter nicht seinem Sohne geben und seine Tochter nicht nehmen für deinen Sohn.

א שבעי. 1. כִּי יבִיאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-אַתָּה כֹּאֶ-שָׁמָּה
לְרִשְׁתָּהּ וְנָשַׁל גּוֹיִם רַבִּים וּמִפְּנֵיךָ
הַחִתִּי וְהַגֵּרָשִׁי וְהָאִמְרִי וְהַכְּנַעֲנִי
וְהַפְּרִזִּי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי שְׁבַעֲהָ גּוֹיִם
רַבִּים וְעַצוּמִים מִמֶּךָ:

2. וַנִּתְּנָם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ
וְהִכִּיתָם הַחֲרָם תַּחְרִים אֹתָם לֹא-
תִכְרַת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תִחַגֵּם:

3. וְלֹא תִתְחַתֵּן בָּם בְּתוּךָ לֹא-
תִתֵּן לְבָנְךָ וּבְתוּךָ לֹא-תִקַּח לְבָנֶיךָ:

als מצוה, unterschiedlos als „Gottesgebot“, als „Anweisung auf unseren Lebensposten“, sorgfältig, unverkümmert und unverändert, ganz nach Inhalt und Weise erfüllen, כאשר צונו — כל המצוה. Wir haben weder das Recht etwas zu abrogieren, noch zu reformieren.

Kap. 7. B. 1. Der Schlusssatz des vorigen Kapitels hatte die Aufgabe zum Inhalte, auf Grund der geschichtlichen Erfahrung unserer Vergangenheit, unseren Kindern die Verpflichtung zur treuen Erfüllung des göttlichen Gesetzes als Lebensaufgabe jeder Gegenwart und Zukunft zu vererben. Allein diese Vererbung des göttlichen Gesetzes, die Heranziehung und Bildung unserer Kinder für unsere ewige Lebensaufgabe ist von vornherein bereitet, wenn sie unter nichtjüdischem Einfluß geboren und erzogen werden, wenn nichtjüdischer Mutter Schoß sie empfangen, nichtjüdische Vaterknie sie gewiegt, nichtjüdische Vater- oder Mutterlehre und Beispiel ihren Geist und ihren Charakter bilden, wenn unsere Ehen und unser Familienleben von nichtjüdischen Elementen durchdrungen werden. Dieser Gefährdung unserer Bestimmung an der Wurzel unserer ganzen Zukunft sollen die folgenden Sätze begegnen.

ונשל spezifischer Ausdruck für das vorzeitige Fruchtabwerfen der Bäume. וישל (Kap. 28, 40). Das Land, das bis jetzt die Völker getragen hat, versagt ihnen, da sie nach Gottes Urteil dessen unwürdig geworden, ferner seinen Boden. Sie sind schon, wenn du einziehst, vom Boden abgeworfen, und du bist nur der Sturmwind, der den Boden von den Abgefallenen zu säubern hat, um einer würdigeren reinen Pflanzung Raum zu schaffen. Dieser Gedanke liegt in ונשל-מפניך. Die Einsetzung Israels in das Land der kanaanitischen Bevölkerung als „Pflanzung“ ist eine den heiligen Schriften geläufige Vorstellung (vergl. 2. B. M. 15, 17; Ps. 80, 9 u. 10 u. f.).

B. 3 u. 4. ולא הררהו בם. Zebamoth 76 a wird als Halacha gelehrt, daß hiermit hinsichtlich der kanaanitischen Bevölkerung, selbst unter Umständen, unter welchen mit anderen Völkern הוהו, eine eheliche Verbindung statthalt wäre, d. h. nachdem sie

4. Denn er wird deinen Sohn aus meiner Nachfolge entfernen, und sie werden fremden Göttern dienen, und es wird dann Gottes Unwille wider euch erglücken, und rasch wird er dich vernichten.

4. קִּי־יִסֵּר אֶת־בְּנֶךָ מֵאַחֲרַי וְעַבְדוּ
אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְהָרָה אֶפְיֹהְתָה
בְּכֶם וְהִשְׁמִידֶךָ בְּהָרָ:

durch גרוה in das Judentum eingetreten sind, die Ehe verboten ist. החון, eine eheliche Verbindung findet mit Nichtjuden ja überhaupt erst nach deren Übertritt statt. בהיותו כהיותו, zwischen Juden und Nichtjuden kennt das jüdische Gesetz kein eheliches Verhältnis, אין קרושין חופסין (Kiduschin 68 b), und das hier auf die kanaantische Bevölkerung zu beziehende Verbot כם ההחון ולא kann daher nur eine Ehe mit diesen, selbst nach deren Übertritt untersagen, denn erst להו החנות איה להו החנות, da erst dann ja überhaupt von החון eines Juden mit ihnen die Rede sein kann. Für die kanaantische Bevölkerung begründet גרוה daher keine החון-Fähigkeit und bleibt hinsichtlich ihrer das für alle כגוהון geltende Verbot bestehen: בחך לא הון לבנו ובחו לא הקה לבנך, nicht nur sollst du deine Tochter nicht einem Sohne des Nichtjudentums geben, wo du von vornherein dein Kind und deine Enkel dem Judentum entfremdest und einer nichtjüdischen Zukunft hingiebst, sondern auch seine Tochter sollst du nicht für deinen Sohn nehmen, sollst nicht meinen, die Macht deines Einflusses und das Beispiel deines Familienlebens werde die Nichtjüdin in jüdischen Geist und jüdische Sitte hineinleben; nicht meinen, es können dir aus nichtjüdischem Schoße jüdische Enkel geboren und erzogen werden; denn nicht nur werden von einer nichtjüdischen Mutter keine Kinder dem Judentume geboren, sondern deinen eigenen, von dir und seiner jüdischen Mutter erzeugten Sohn wird er, sein Schwiegervater, aus der jüdischen Gesezestreue zu sich und seiner nichtjüdischen Lebens- und Anschauungsweise hinüber bringen, כי יסיר אה בנך מאחרי, und jene wie diese, deine mit einem Nichtjuden verheiratete Tochter und dein mit einer Nichtjüdin verheirateter Sohn, אחרים ועברו אלהים werden dem nichtjüdischen Götterwesen verfallen. Implizite ist dann auch in der Fassung unseres Textes zugleich der gesetzliche Kanon beachtet, daß כמותה ביה, und, wo dem Vater oder der Mutter überhaupt die Qualifikation zur Eingehung einer jüdischen Ehe fehlt, אין קרושין חופסין, da das Kind, dem physischen Kausalitätsprinzipie folgend, den Charakter der Mutter trägt, somit das von einem ישראל mit einer נכריה erzeugte Kind dem Nichtjudentum, das von einem נכרי mit einer ישראלית erzeugte Kind dem Judentume angehört, כנך הבא מישראלית קרוי בנך ואין בנך הבא, מן הנכרית קרוי בנך אלא בנה וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קרושין הולד כמותה ואיזה זה ולד: also gefaßt ist: שפחה ונכרית. Darum spricht der Text nur von der Gefahr des Abfalls deines mit der Nichtjüdin verheirateten Sohnes, nicht aber deines Sohnes und deiner Enkel, deiner Nachkommen überhaupt, כי יסיר אה בנך, nicht זרעך; denn die von ihm mit der Nichtjüdin erzeugten Kinder gehören schon mit der Geburt dem Judentum nicht an. Wir sind in dieser Darstellung der Auffassung des ר"ת gefolgt. — רש"י hat eine andere Auffassung, nach welcher sich כי יסיר auf die erste Eventualität, אה בחך לא הון לבנו, bezieht (siehe daselbst).

Wie tief die geschlechtliche Verirrung mit Nichtjüdinne die ganze Zukunft des Judentums untergräbt, ist in dem Peorabfall, seinen Ursachen und Folgen (4. B. M. 25, 1—13) für alle Zeiten warnend niedergelegt. Spricht doch Maleachi (2, 11 u. 12) über solche Verirrungen geradezu כרת כרת aus: בנה יהודה וחועבה נעשהה בישראל ובירושלם: כי חלל יהודה קדשה ה' אשר אהב ובעל בת אל נכר יכרת ד' לאיש אשר יעשנה ער

5. Vielmehr also sollt ihr ihnen thun: ihre Altäre sollt ihr einreißen, ihre Standsäulen zerbrechen, ihre Haine umhauen und ihre Bilder in Feuer verbrennen.

6. Denn ein heiliges Volk bist du Gott, deinem Gotte! Dich hat Gott, dein Gott, erwählt, ihm ein ausschließlich ihm angehörendes Volk zu sein, mehr als alle Völker, welche auf der Erde sind.

5. כִּי אִם־כֹּה תַעֲשׂוּ לָהֶם מִזְבְּחֵיהֶם
תִּתְצוּ וּמִצְבֹּתֵם תִּשְׁבְּרוּ וְאִשִּׁירֵיהֶם
תִּגְדְּעוּ וּמִקִּילֵיהֶם תִּשְׂרֹפוּן בְּאֵשׁ:

6. כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַיהוָה
אֱלֹהֶיךָ בְּךָ בָּחַר וַיְהִי אֱלֹהֶיךָ
לְהַיּוֹת לוֹ לְעַם סִגְלָה מִכָּל הָעַמִּים
אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי הָאָדָמָה:

und Esra 9 u. 10 sah den geistigen Untergang seines Volkes vor Augen, weil Mbnניהם כי נשאו מבניהם לא נברלו העם מעמי הארצות כי נשאו מבניהם לא נברלו העם מעמי הארצות, und die höheren Schichten der jüdischen Gesellschaft waren in dieser Verirrung vorangegangen, und die höheren Schichten der jüdischen Gesellschaft waren in dieser Verirrung vorangegangen, so daß nur durch Aussonderung der Frauen samt den von ihnen geborenen Kindern Israels Zukunft wieder ein reiner Nationalkörper gerettet werden konnte: להוציא כל נשים והנולד מהם: להוציא כל נשים והנולד מהם: וכחורה יעשה וגו'.

Dieser für jedes jüdische Gewissen schon hinlänglich drückenden Schwere der Verfündigung sah man sich zu den Zeiten der Makkabäer noch veranlaßt, auch die Kognition des menschlichen Gerichtes hinzuzufügen, הכוהית, הבא על ישראל הנורא, הכוהית, הבא על ישראל הנורא, — Vergl. Sanhedrin 82 b: והוא בוועל את הכותית וכו'. — Siehe יעבץ ס' קסו. Anm. zur 2. Aufl.).

und die höheren Schichten der jüdischen Gesellschaft waren in dieser Verirrung vorangegangen, und die höheren Schichten der jüdischen Gesellschaft waren in dieser Verirrung vorangegangen, so daß nur durch Aussonderung der Frauen samt den von ihnen geborenen Kindern Israels Zukunft wieder ein reiner Nationalkörper gerettet werden konnte: להוציא כל נשים והנולד מהם: להוציא כל נשים והנולד מהם: וכחורה יעשה וגו'.

5. Eure Kinder, auf welche ihr eure Gottesbeziehungen und eure Verpflichtungen zu seinem Gesetze auf Grund eurer geschichtlichen Erfahrungen zu vererben habt (Kap. 6, 20—25) und die ihr nur für diese Bestimmung in jüdischen Ehen erzeugen könnt (Verse 3 u. 4), ihnen habt ihr einen von allen heidnischen Erinnerungen, von Altären, Denkmälern, Hainen, Bildern des Heidentums freien Boden zu übergeben (siehe auch zu Versen 25 u. 26).

6. „Heiliges“ Volksgesellschaft. Andere Nationen tragen das Ziel ihrer Bestimmung in sich, ihre nationale Selbsterhaltung ist ihres nationalen Vereines höchster Zweck. Die Bestimmung deines nationalen Vereines liegt aber außerhalb desselben, er gehört nicht sich selber an, er gehört Gott, und hat sich mit allen seinen Beziehungen, mit allen Seiten seines Einzel-, Familien- und Staatenlebens, den von Gott, seinem Eigener und Herrn, gewiesenen Zielen und Aufgaben „bereit“ zu stellen, daher alles diesen Zielen Entgegenwirkende aus allen seinen Beziehungen fern zu halten. „Eine Gott, deinem Gott, angehörende, heilige Volksgesellschaft bist du“.

7. Der ganze Zweck deiner Erwählung war kein anderer, als in dir ein Volksleben unter dem ausschließlichen Einfluß Gottes, d. i. unter dem ausschließlichen Diktate seines Gesetzes sich

7. Nicht weil ihr zahlreicher als alle Völker seid, hat Gott an euch Wohlgefallen gefunden und euch erwählt; denn ihr seid das kleinste unter allen Völkern;

8. sondern aus Liebe Gottes zu euch, und weil er den Eid hielt, den er euren Vätern geschworen, führte Gott euch mit starker Hand hinaus und befreite dich aus der Sklaveneimat, aus der Hand Pharaos, Königs von Mizrajim.

9. So weißt du denn, daß Gott, dein Gott, „Gott“ ist, der Gott, dem man vertrauen kann, der den Bund und die Liebe denen bewahrt, die ihn lieben und die seine Gebote hüten, bis ins tausendste Geschlecht.

7. לֹא מֵרַבְּכֶם מִכָּל־הָעַמִּים הִשָּׁק יְהוָה בְּכֶם וַיִּבְחַר בְּכֶם כִּי־אַתֶּם הַקָּטָן מִכָּל־הָעַמִּים:

8. כִּי מֵאַהֲבַת יְהוָה אֶתְכֶם וּמִשְׁמֵרוֹ אֶת־הַשְּׂבָעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם הוֹצִיא יְהוָה אֶתְכֶם בְּיַד הַזְּקָה וַיִּבְדֶּךָ מִבֵּית עֲבָדִים מִיַּד פַּרְעֹה מִלְּפָנֵי מִצְרַיִם:

מפסיר. 9. וַיִּבְרַעַתְּ כִּי־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הוּא הָאֱלֹהִים הָאֵל הַנִּנְאָמָן שְׂכִיר הַבְּרִית וְהַחֲסֵד לְאַהֲבֵוֹ וְלִשְׁמֵרֵי מִצְוֹתָ לְאַלְפֵי דוֹר:

gestalten zu lassen; du sollst einmal ein Volk darstellen, das in keiner seiner Beziehungen irgend einer anderen Potenz angehört, und sich ganz auf der Basis dieser ausschließlichen Gotteshörigkeit entwickelt. Das heißt ja: הוּא הוּא לֹא לְעַם סָגְלָה (siehe 2. B. M. 19, 5). — מכל העמים, entweder: aus allen Völkern, in Hinaufbeziehung zu Bחר, oder: mehr als alle Völker; durch das, was Gott an euch gethan, hat er ein größeres, ausschließenderes Recht an euch, als an allen anderen Völkern.

WB. 7 u. 8. לא מרבכם, nicht um eurer numerischen Größe willen hat Gott gerade euch für seine Zwecke erwählt, denn eben diese äußerlich imponierende Größe fehlt euch, כי מאהבה וגו', sondern das Motiv eurer Erwählung liegt in eurem Wesen und in Gottes Beziehungen zu euren Vätern. Euer Wesen fand er seiner Liebe würdig, er fand in eurem Wesen das geistig Sittliche, welches die Nähe Gottes zum Menschen bedingt, „er fand sich“ — menschlich gesprochen — „zu euch hingezogen“, und er hatte gleichzeitig den Eid zu lösen, den er euren Vätern — ebenfalls um ihrer geistig sittlichen Würdigkeit willen — geschworen hatte.

B. 9. וידעה וגו': aus der Erfahrung deiner Erlösung weißt du, daß Gott, der sich in deiner Geschichte als dein Gott gezeigt hat, überhaupt der Gott ist, den alle Völker, sei es unter welchem Namen, als „Gott“ erkennen oder ahnen. Und du weißt ferner, daß Er die einzige Gottesmacht ist, welcher der Mensch vertrauen kann u. s. w. האלהים ist das allgemeine Gottbewußtsein, Hoheit und Macht sind die Gottesattribute im allgemeinen Menschenbewußtsein. Treue, Liebe und Gerechtigkeit in Bundesfreundschaft mit dem Menschen bildet das Besondere des jüdischen Wissens von Gott. Vor seiner Macht beugen sich die Himmel und die Erde; daß Er aber wie Freund dem Freunde in Bundesnähe dem Menschen nahe ist, das hat Israel aus seiner Geschichte erfahren (vergl. Pf. 112, 3—9).

דברים ז עקב

12. Als Folge davon, daß ihr diese Rechtsordnungen höret und sie achtsam erfüllt, wird es geschehen, daß Gott, dein Gott, dir den Bund und die Liebe wahren wird, die er deinen Vätern geschworen.

12. וְהָיָה ז עֲקֵב הַשְּׁמִיעוֹן אֶת
הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה וְשָׁמְרָתֶם וַעֲשִׂיתֶם
אֹתָם וְשָׁמַר יְהוָה אֱלֹהֵיךָ לְךָ אֶת
הַבְרִית וְאֶת־הַחֶסֶד אֲשֶׁר נִשְׁבַּע
לְאַבְרָהָם :

עקב.

B. 12. Während im Vorhergehenden ausgeführt ist, daß im Einzelleben dem wahrhaft Guten der Lohn seiner Gutthaten nicht im eigenen hieniedrigen Dasein reift, werden hier die segensreichen Wirkungen gezeichnet, die der Gesamtheit aus einem pflichtgetreuen Gesamtleben als Folge dieser Pflichterfüllung, nicht als anzustrebender Lohn, hervorgehen werden. Alle Gebote des göttlichen Gesetzes, die ערות, מצוה, חקים und משפטים, werden daher hier unter den einen Begriff: משפטים zusammengefaßt, sie sind in tiefem Grunde nichts als „Rechtsätze“, mit welchen den verschiedensten Verhältnissen und Beziehungen des leiblichen und geistigen Einzel- und Gesamtlebens das ihnen nach dem Maßstabe des דרך, des göttlichen Weltzustandsideals Gebührende gezollt wird. Als solche, als schuldige Rechtspflicht, die keinen Dank und keinen Lohn zu beanspruchen hat, sollen sie erfüllt werden. Sie sind alle aber so tief der Natur und der Bestimmung der Dinge und Menschen entsprechend und sie stehen in einem solchen Einklang unter einander, daß aus ihrer treuen Gesamterfüllung der segensreichste Zustand eines nationalen Daseins auf Erden hervorgeht. Diese von dem Betreffenden nicht angestrebte, sich gleichsam von selbst ergebende Folge heißt: עקב, ja eigentlich: Ferse. Es ist das, was dem Gehorsam nachfolgt, nicht was er im Auge hat. Daher knüpfen die Weisen an diesen Ausdruck die eingehendsten Belehrungen über die Befinnung, in welcher das göttliche Gesetz von uns Erfüllung zu erwarten hat. אורה חיים פן הפלם שלא הרא נושא. ינותן כמצותיה של תורה אי זו שכרה מרובה ועושה אותה למה נעו מעגלותיה ולא הדע וינותן כמצותיה של תורה אי זו שכרה מרובה ועושה אותה למה נעו מעגלותיה ולא הדע, מטולטלין הן שבילי התורה, daß wir nicht etwa die einzelnen Gebote auf die Waagschale unserer Überlegungen legen möchten, um zu erwägen, welcher Gebote wohl ein größerer Lohn harren möge, damit wir diesen unsere vorzügliche Beachtung zuwenden wollten. Die Wege des Gesetzes bilden sich immer erweiterndere, in einander sich verlierend übergehende Kreise. Wir können die Folgen der Erfüllung eines Gebotes nicht übersehen. Sie greifen in einander ein, und an das kleinste, uns geringfügig erscheinende Gebot knüpfen sich die weitreichendsten Folgen. Darum sollen unterschiedslos alle Gebote von uns mit gleicher gewissenhafter Treue erfüllt werden, alle uns in gleicher Geltung stehen, alle nur aus Pflichtgefühl zur Erfüllung kommen, und uns überhaupt nicht ein Gedanke von zu erwartendem größeren oder geringeren Lohn leiten. — Die sprachliche Thatsache ferner, daß עקב das nicht mit Bewußtsein Angestrebte, das außer Beachtung Bleibende andeutet, giebt den Belehrungen der Weisen Veranlassung, dies, aus dem Bereich der Wirkungen des Gesetzes in das Bereich des Gesetzesinhalts übertragen, zugleich die Mahnung sagen zu lassen: וְהָיָה עֲקֵב הַשְּׁמִיעוֹן וְגו', gerade dem unsere gesetz erfüllende Aufmerksamkeit zuzuwenden, was, je nach den wechselnden Zeitercheinungen, als vermeintlich geringfügiger bei Seite gelassen zu werden pflegt, nach ihrem Ausdruck: מצוה שאדם רש כעקבו, über die man als minderbedeutend hinüberschreitet und sie mit der Ferse hinterwärts tritt. Eine solche willkürliche Scheidung der Gesetze in vermeintlich wichtige und minder wichtige, namentlich eine solche Scheidung der sogenannten מצוה

13. Er wird dich lieben und wird dich segnen und wird dich vermehren, wird segnen die Frucht deines Leibes und die Frucht deines Bodens, dein Korn und deinen Most und dein Öl, den Wurf deiner Kinder und den Reichtum deiner Schafe auf dem Boden, den er deinen Vätern dir zu geben geschworen.

14. Gesegnet wirst du sein mehr als alle Völker, nicht wird ein Unfruchtbarer und eine Unfruchtbare unter dir sein und in deinem Viehstande.

15. Es wird Gott von dir jede Krankheit fern halten, und alle die

13. וְאַהֲבֶהָ וְבָרַךְ וְהִרְבֶּה וְבָרַךְ פְּרִי-בְטֶנְךָ וּפְרִי-אֲדָמָתְךָ דְגִנְךָ וְחֵיֶיךָ וְיִצְהָרְךָ שְׂנֵר-אֶלְפֶיךָ וְעִשְׂתָּרֶת צִאֲנֶךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר-נִשְׁבַּע לְאַבְתָּיִךְ לָתֶת לָךְ:

14. בָּרוּךְ תִּהְיֶה מְכֹל־הָעַמִּים לֹא-יִהְיֶה בְךָ עֶקֶר וְעֵקָרָה וּבְבֵה־מִתְךָ:

15. וְהִסִּיר יְהוָה מִמֶּךָ כָּל-חָלִי וְכָל-

war von je das Verhängnisvollste für uns. Der endliche Untergang unseres ersten Staatenglücks wird der Hintanfegung zunächst der מצוה des ersten, der unseres zweiten Staatenglücks der Hintanfegung der מצוה des zweiten zugeschrieben, eine heilvolle Zukunft erblickt uns nur, wenn wir das göttliche Gesetz ganz fassen und es unterschiedslos zur Erfüllung bringen. Nur als תורה חרה המימה —

ist nicht gehorchen, sondern hören, in den Geist aufnehmen. Es sind die drei Stadien gezeichnet, die zur Gesetzeserfüllung gehören: שמירה, שמיעה, עשיה, Lernen, gewissenhaftes Bewahren, Erfüllen; es ist das Übergehen des Gesetzes in Geist, Gesinnung und That.

B. 13. וראהבך וגו', die erste Folge treuer Gesetzeserfüllung ist וראהבך, daß Gott in dir einen treuen Diener erblickt, dessen Wille ganz in den seinen aufgeht, und dich daher liebt, wie nur ein Herr einen treuen Diener liebt; sodann וברכך: da durch dich das, und nur das gefördert wird, was seinem Willen gemäß ist, und in deinem Gedeihen Seine Sache auf Erden gedeiht, so spendet er dir Gedeihen; והרבך: und sieht in deiner Vermehrung, in deinem Weiterblühen in immer wachsenden Geschlechtern, in welchen sich dein Geist und deine Gesinnung und deine treue Lebensthat vervielfältigt wiederholt, nur eine Ausbreitung Seines Reiches auf Erden. In diesem Reichtum immer wachsender, reiner geistiger sittlicher Seelenzahl liegt die höchste Blüte des durch die Erfüllung des Gesetzes sich begründenden Gottesstaats, und ihm parallel geht die immer wachsende Blüte des Bodenreichtums, wie im folgenden geschildert wird. וברך: וברך ist nur Ausführung des והרבך und der dadurch bedingten, jeder Bevölkerungszahl genügenden Blüte des Landes. — שֵׁנֵר (siehe 1. B. M. S. 497). עשהוהו, ein Wort zweifelhafter Bedeutung. Chulin 84 b wird es als von der Wurzel עשר gebildet in der Bedeutung von Reichtum aufgefaßt.

B. 14. ברוך וגו': der Nachsatz לא יהיה בך וגו' beweist, daß unter diesem, das unter dem Regime des göttlichen Gesetzes lebende Volk vor allen Völkern auszeichnenden Segen der Bevölkerungsreichtum verstanden ist. Das göttliche Wort kennt nichts Kostbareres als eine Menschenseele, und die Seelenzahl ist ihm der Gradmesser eines wahrhaften nationalen Glückes (vergl. das zu 4. B. M. Kap. 38, 9 f. Bemerkte).

B. 15. מדוי. Während חלי den physiologischen Vorgang des Krankheitszustandes, als ein Gestörtsein der Entwicklung (siehe 1. B. M. Kap. 46, 1) bezeichnet, ist רוי mehr

bösen Leiden Mizrajims, die du kennst, wird er an dich nicht geben, wird sie geben an alle, die dich hassen.

16. Du wirst alle die Völker, die Gott, dein Gott, dir giebt, zu vernichten haben, keine Schonung soll dein Auge über sie fühlen, — damit du ihren Göttern nicht dienest — denn das ist deine Falle.

17. Wenn du in deinem Herzen sprechen wirst, diese Völker sind mir zu mächtig, wie werde ich sie zu vertreiben vermögen:

18. So fürchte dich nicht vor ihnen; bleibe immer dessen eingedenk, was Gott, dein Gott, an Pharao und an ganz Mizrajim geübt,

מִדְּוֵי מִצְרַיִם הֲרָעִים אֲשֶׁר יִרְעֶתָ לֹא יִשְׁיִמֶם לָךְ וּנְחַנֶּם בְּכָל־שְׁנֵי־אֵיךְ:

16. וְאַכְלַתְּ אֶת־כָּל־הָעַמִּים אֲשֶׁר יִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ לֹא־תַחֲמוּם עֵינֶיךָ עֲלֵיהֶם וְלֹא תַעֲבֹד אֶת־אֱלֹהֵיהֶם כִּי־מוֹקֵשׁ הוּא לָךְ: ׀

17. כִּי תֵאמַר בְּלִבְּכֶךָ רַבִּים הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִמֶּנִּי אֵיכָה אִיכָל לְהוֹרִישָׁם:

18. לֹא תִירָא מֵהֶם זָכַר תִּזְכֹּר אֶת־אֲשֶׁר־עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְפָרְעֹה וּלְכָל־מִצְרַיִם:

Bezeichnung des Krankheitsgefühles, das Leiden. Daher häufig mit לב verbunden. Die Lautverwandtschaft von רורר mit טורר spinnen, läßt eine Gedankenverwandtschaft mit חבל vermuten, das ja auch Seil und Schmerz, Krampf bedeutet. Sollte sich pathologisch Schmerz als ein Sondern und zu heterogener Einheit Zusammendrängen sonst dem Gesamtorganismus sich einfügender organischer Teilstoffe, gleichsam ein Zusammenspinnen und Zusammendrehen innerhalb des Organismus, darstellen lassen und so רורר und חבל nur Gradverschiedenheiten eines Vorganges bezeichnen??

V. 16. וּבָאֵלֶּה כָּל הָעַמִּים. Vergl. 3. B. M. 26, 28; Jirmija 10, 25; 30, 16; 50, 17 u. f., wo אכל als Vernichtung einer Bevölkerung, insbesondere durch das Kriegsschwert, vorkommt. Ist ja auch אכל geradezu Prädikat von חרב, wie 5. B. M. Kap. 32, 42 u. f. Ohnehin hängt ja auch der Begriff Krieg, לחם, mit dem Begriffe Speise eng zusammen, und אכל wäre in diesem Zusammenhange vielleicht nicht sowohl ein objektiver Vernichtungskrieg, sondern die Vernichtung der Bevölkerung zum Selbst-erhaltungszweck. —

לא החום עינך עליהם. Die wiederholten Warnungen, an der kanaanitischen Bevölkerung keine Schonung zu üben, dürften konstatieren, wie sehr ein solches schonungsloses Vorgehen sonst weder der Sinnesart noch der Bestimmung des jüdischen Volkes gemäß ist, das vielmehr zur Schonung alles Lebendigen geneigt ist und geneigt bleiben soll, und in diesem schonungslosen Vorgehen gegen die kanaanitische Bevölkerung nur eine von Gott ausdrücklich gebotene und von den Verhältnissen geheißte Ausnahme zu erblicken hat. —

לך מוקש הוא כי מוקש וגו' beziehen. Der Abfall zum Götzentum ist ja an sich die höchste, am meisten zu fürchtende Verderbnis. Vielmehr erscheint der עבד וגו' als Paranthese und כי מוקש וגו' bezieht sich auf לא החום וגו': übe an ihnen keine Schonung, damit du nicht ihren Göttern dienest; denn es, die Schonung, die du üben würdest, würde dir zur Falle, die Schonung brächte dich zum Abfall (vergl.

19. der großen Erprobungsthaten, die deine Augen gesehen, der Zeichen und der Überzeugungshandlungen, der starken Hand und des gestreckten Arms, womit Gott, dein Gott, dich herausgeführt. So wird Gott, dein Gott, allen Völkern thun, vor denen du dich fürchtest.

20. Auch die Horniß wird Gott, dein Gott, wider sie schicken, bis zu Grunde gehen die übrig und vor dir verborgen Gebliebenen.

21. Schrecke nicht vor ihnen, denn Gott, dein Gott, in deiner Mitte ist ein großer und furchtbarer Gott.

22. Nach und nach wird Gott, dein Gott, diese Völker vor dir haltlos machen, nicht rasch wirst du sie vernichten können, sonst würde das Tier des Feldes sich über dich vermehren.

23. Es wird Gott, dein Gott, sie vor dich hingeben, wird sie in große Verwirrung bringen, bis sie vernichtet sind.

24. Er wird ihre Könige in deine Hand geben und du wirst ihren Namen unter dem Himmel wegstilgen; kein Mann wird sich vor dir aufrecht halten, bis du sie vernichtet hast.

25. Die Bilder ihrer Götter sollst ihr in Feuer verbrennen, erlüfte nicht

19. המַפֶּת הַגְּדֹלָת אֲשֶׁר־רָאוּ עֵינֶיךָ
וְהָאֵתָה וְהַמִּפְתִּים וְהַיָּד הַחֲזָקָה וְהַיָּד
הַנְּטוּיָה אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
בְּיַעֲשֶׂה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְכָל־הַעַמִּים
אֲשֶׁר־אַתָּה יֵרָא מִפְּנֵיהֶם:

20. וְגַם אֶת־הַצְּרָעָה יִשְׁלַח יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ בָּם עַד־אֲכַד הַנִּשְׁאָרִים
וְהַנִּסְתָּרִים מִפְּנֵיךָ:

21. לֹא תַעֲרֹץ מִפְּנֵיהֶם כִּי־יִהְיֶה
אֱלֹהֶיךָ בְּקִרְבְּךָ אֵל גָּדוֹל וְנוֹרָא:

22. וְנִשְׁלֹ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־הַגּוֹיִם
הָאֵל מִפְּנֵיךָ מַעַט מַעַט לֹא תוּכַל
כַּלְתָּם מִהֵר פֶּן־תִּרְבֶּה עָלֶיךָ מִיַּת
הַשָּׂדֶה:

23. וְנָתַתָּם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ
וְהָמָם מִהוּמָה גְדֹלָה עַד הַשְּׂמָדָם:

24. וְנָתַן מַלְכֵיהֶם בְּיָדְךָ וְהִאֲבַדְתָּ
אֶת־שָׂמָם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם לֹא־
יִתְצַב אִישׁ בְּפָנֶיךָ עַד הַשְּׂמָדָה
אֲהֶם:

25. פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּשְׂרֹפוּן בְּאֵשׁ

2. B. M. 23, 33 u. 34, 12). Der positivste Ausdruck, nicht *לך*, nicht *יהיה לך*, dürftest eben, wie es sich ja auch in Wahrheit ergab, diese Schonung als dasjenige Moment bezeichnen, an welchem sicher Israels Glück scheitern werde.

B. 19. *המסות וגו'*, es hat dir Gott von allen Seiten seiner Wahrung bereits gleichsam Proben abgelegt (מסות), Erkenntnismittel seiner Wesenheit und Allmacht (אהור), Belehrung und Besserung bezweckende Schickungen (מופחים), wie er das, was er sein nennt, sich nicht entziehen läßt (יד חוקה), und wie seine Macht über alle Menschenmacht hinausreicht (ורוע נטויה). *בן יעשה*, ganz in derselben Weise, wie bei deinem Auszuge aus Mizrajim, wird sich Gott dir bei deinem Einzuge in Kanaan erweisen.

B. 21. *לא תערץ* (siehe Kap. 1, 29).

B. 25. *פסילי וגו'* ist der positive Gegensatz zu der allerersten Grundwahrheit aller Wahrheiten, auf welchen die Erleuchtung und Gefittung der Menschheit beruhen.

26. Bringe nichts, was Abscheu ist, in dein Haus, du würdest bannverfallen ihm gleich werden. Widerwillen sollst du daran haben und verabscheuen sollst du es, denn bannverfallen ist es.

Kap. 8. V. 1. Das ganze Gebot, auf welches ich dich heute verpflichte, möget ihr wahren zu erfüllen, damit ihr lebet und euch vermehret und hin- kommt und das Land in Besitz nehmet, welches Gott euren Vätern zugeschworen.

26. וְלֹא־תָבִיא הַזְּעֵבָה אֶל־בֵּיתְךָ
וְהָיִיתָ חָרָם כְּמֹהוּ שָׂקָץ וְהִשְׁקַצְנוּ
וְתַעֲב וְהִתְעַבְנוּ בִּי־חָרָם הוּא: פ

ח 1. כָּל־הַמְצֹנָה אֲשֶׁר אָנֹכִי מַצְוֶה
הַיּוֹם תִּשְׁמְרוּן לַעֲשׂוֹת לְמַעַן תִּחְיִין
וְרִבִּיתֶם וּבִאתֶם וּירְשֶׁתֶם אֶת־הָאָרֶץ
אֲשֶׁר־נִשְׁבַּע יְהוָה לְאַבְרָהָם:

ביטול für seine משמשים = und seine =Objekte (י"ד zu ב"י) ein. (Aboda Sara 50 a u. 52 b).

Wir haben bereits zu 3. B. M. 19, 6 bemerkt, wie wir der ganzen Vorstellung der heidnischen Götterexistenzen in unserem Gedankenbereich keinen Raum gewähren sollen. Fern aus unserem Besitz- und Gedankenkreise soll daher alles bleiben, was nur in Beziehung zum heidnischen Götterkult steht. Wir sollen uns nicht der Gefahr aussetzen, dadurch die Reinheit unseres Gottesbewußtseins und unserer Beziehungen zu Gott, dem einzig Einem, getrübt werden zu lassen. כי הועבה ר' א' הוא, denn die durch ein in Verehrung stehendes Götterbild, durch die ihm von Menschen gewährte Verherrlichung, durch seine Opfergaben und Ministranzgeräte vergegenwärtigte heidnische Verirrung steht in einem solchen Gegensatz zu der geistig sittlichen Höhe, für welche Gott, der einzig Eine, der dich aus dieser Verirrung zuerst herausgegriffen, alle Menschen vermöge ihrer Bestimmung, berufen, daß alles von dieser Verirrung Zeugende im höchsten Grade dem Willen deines Gottes zuwider ist.

V. 26. ולא הביא וגו': dein Haus, der Kreis deines Menschentums, soll frei bleiben von jeder solcher heidnischen Spur. Es ist חרם, es ist dem Vernichtungsbann verfallen, והייה חרם כמרה, und welche Seite deines Seins und Wollens du in Beziehung zu ihm setzen oder aus ihm hervorgehen lassen möchtest, würde selbst in tausendster Vermittelung alle Existenzberechtigung einbüßen und dem gleichen Vernichtungsbanne verfallen. כל שאחה מרה ממנו הרי הוא כמרה, alles, dessen Dasein du dir durch es vermittelst, wird ihm gleich. הופס רמיזי י"ע, und nach רמב"ם sind selbst חליפי אבורים (Aboda Sara 54 b. — Siehe zu 3. B. M. 25, 5).

Wie deinem Gotte, so soll auch deinem geistigen und sittlichen Wesen alles der י"ע, also der höchsten Verneinung alles dessen Angehörige, worauf dein geistig sittliches Menschentum beruht, im allerhöchsten Grade entgegenstehen und in diesem Gefühl von dir fern gewiesen werden, כי, eigentlich ja „neßgefangen“ und ein „Fangneß“ (siehe 3. B. M. 27, 28), es ist ausgeschlossen aus dem ganzen Existenzbereiche des wahren Menschentums und zieht, was sich mit ihm vermählt, mit hinüber in den Kreis der Existenzverneinung. —

Kap. 8. V. 1. Die völlige Nichtigkeit der heidnischen Gottheiten und daraus ihre gänzliche Entfernung und die Entfernung alles dessen, was nur irgendwie in Beziehung zu ihnen steht, aus dem ganzen jüdischen Gesichts- und Besitzkreise, bildete den Inhalt des Schlußes des vorigen Kapitels. Als Gegensatz dazu hebt dieses Kapitel die höchste Positivität Gottes hervor, wie Israel sie erfahren, und fordert deren stete Ver-

2. Weishe eingedenk des ganzen Weges, den Gott, dein Gott, dich nun vierzig Jahre in der Wüste geführt, um dich darben zu lassen, dich zu erproben, damit du erkennest, wie es in deinem Herzen bestellt ist, ob du seine Gebote hüten wirst oder nicht.

3. Er ließ dich darben, ließ dich hungern, und speiste dich dann mit dem

2. וְזָכַרְתָּ אֶת-כָּל-הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר
 יָצִיא הוֹלִיכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ יְהוָה אֶרְבָּעִים
 שָׁנָה בַּמִּדְבָּר לְמַעַן עֲנֹתְךָ לְנִסְתָּהּ *
 לְדַעַת אֶת-אֲשֶׁר בְּלִבְכֶם הַתְּשֹׁמֵר
 מִצְוֹתָו אִם-לֹא:

3. וַיַּעֲנֶךָ וַיַּרְעֵבְךָ וַיִּצְרֹקְךָ אֶת-

gegenwärtigung, aus welcher die treue Erfüllung seines Gesetzes und damit die dauernde Begründung unseres Heiles allein hervorgehen wird.

כל המצוה וגו'. Nichts von allem Heidenischen kann das Geringste zu unserem Heile beitragen, auch nur der leiseste Zusammenhang mit ihm reißt uns in seinen Nichtigkeits- und Vernichtungsbann mit hinein. Ist doch die Überwindung alles Heidentums das Ziel der göttlichen Waltung und der Sendung Israels inmitten der Völker. Begründet aber wird unser Heil nicht durch bloße Verneinung des Heidentums, sondern durch völlige positive Hingebung an die Verwirklichung des göttlichen Willens, den uns sein Gesetz offenbart. Das von allem Heidenischen reingehaltene jüdische Haus (Kap. 7, 26) muß eine Stätte der Gesetzerfüllung werden, wenn es eine Pflanzstätte unseres Lebens und Gedeihens werden soll. Was dem Völkerwahn das Götterbild im Hause ist, das ist uns die Mizwa.

die Erfüllung der Mizwa giebt uns persönliches Leben und im Kinderjagen sich kundgebendes Gedeihen, und gewährt uns die äußere Selbständigkeit und Blüte im Lande. Individuelles Leben, Familienjagen und Nationalwohlstand sind uns lediglich durch die Erfüllung der Mizwa gewährleistet, in ihrer Hut vollbringen wir die Hut unseres Glückes.

2. וזכרת את כל הדרך. Diese alles andere ausschließende Zuversicht in die der göttlichen Mizwa zu zollende Pflichttreue, als einzig mögliche und allein völlig genügende Vermittelung unseres Zusammenhanges mit Gott und als einzig mögliche und allein völlig genügende Begründung unseres Heiles, bildet also den Grund und Boden unserer Bestimmung, daß Gott, durch eine vierzigjährige Wanderung in der Wüste uns ganz eigentlich zu dieser Zuversicht und Überzeugungsgewißheit hat erziehen wollen.

Dieser Wüstenwanderung unter Gottes Schutz sollen wir daher stets eingedenk bleiben, hat sie doch in dem jährlichen Hüttenfeste das ewige Denkmal in Israel erhalten (siehe 3. M. 23, 42 u. 43). — למען ענתך, eigentlich: dich völlig arm zu machen, dich alle Selbständigkeit verlieren zu lassen. לנסתה, dich zu erproben, לרעה וגו', damit du selber dich kennen lernest, kennen lernest, wie viel du bereits von jener sittlichen Kraft besitzest, die zur schwankenlosen Erfüllung des göttlichen Gesetzes gehört. Gänzliche Hingebung an die göttliche Führung, ein von allen anderen Sorgen, als der Sorge, unsere Pflicht zu thun, freimachendes Gottvertrauen, das ist die Grundgesinnung, auf welcher unser Gehorsam gegen Gottes Gebote allein beruhen kann. Bereit sein, wenn es sein muß, mit Weib und Kind in die Wüste zu ziehen, um Gott treu und gehorsam zu bleiben, das ist die Frage, die wir uns alle vorzulegen haben, um einen Gradmesser unserer sittlichen Kraft zu haben.

3. ויענך וגו'. Er ernährte dich auf eine Weise, für welche du weder in deiner noch deiner Voreltern Erfahrung irgend eine Analogie findest. למען הוריעך וגו'.

Man, das du nicht gekannt und deine Väter nicht gekannt, um dich erfahren zu lassen, daß nicht auf dem Brot allein der Mensch das Leben zu fristen vermöge, sondern auf allem, was dem Munde Gottes entstammt, Leben könne der Mensch.

הַמֶּן אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ וְלֹא יָדְעוּן
אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן הוֹדִיעֶנְךָ כִּי לֹא עַל-
הַלֶּחֶם לְבַדּוֹ יַחֲיֶה הָאָדָם כִּי עַל-
כָּל-מוֹצֵא פִי-יְהוָה יַחֲיֶה הָאָדָם:

um dich durch eigene vierzigjährige Erfahrung die Überzeugung gewinnen zu lassen. כי 'abgerungene' Nahrung. „Brot“ ist das Produkt der Natur und der die Welt beherrschenden Menschenintelligenz. „Brot“ ist somit die Vergegenwärtigung der durch Beherrschung der Natur im sozialen Zusammenwirken die eigene Existenz schaffenden Menschenintelligenz. Die Wahnvorstellung nun, die in dieser schaffenden Menschenkraft die alleinige Bedingung des irdischen Menschendaseins erblickt und der Gotteswattung als des allerersten Faktors der Menschennahrung vergißt, obgleich deren spendende Fürsorge ein jedes Stückchen Brot vergegenwärtigt, mit welchem wir einen Augenblick unseres Daseins fristen, diese Wahnvorstellung ist die gefährlichste Klippe für unsere Pflichttreue auf Erden. „Die Sorge ums Brot für Weib und Kind“ ist ein an sich so berechtigter Antrieb unserer Thätigkeit, daß diese Sorge uns leicht alle andere Rücksicht aus den Augen verlieren läßt, sobald wir glauben, daß wir und nur wir allein unsere und der Unsrigen Existenz zu schaffen haben, daß jede der Natur und Mitwelt abgekämpfte Errungenschaft unsere und der Unsrigen Existenz sichert, gleichgültig, wie diese Errungenschaft gewonnen ward, ob wir dabei Gottes Gesetz beachtet und nur innerhalb der von Gott gewiesenen Bahnen „Brot“ erworben, oder nur mit klugem, gewandtem Griff das Brot für unser Haus erbeutet, ohne der göttlichen Zustimmung dabei zu gedenken. Und wo die auf die eigene Menschenkraft allein ausblickende „Sorge ums Brot“ uns nicht aus den Bahnen des Rechts und der Pflicht hinaus verleitet, da ist sie doch ganz geeignet, unseren Blick über die Fürsorge für den gegenwärtigen Augenblick in eine immer weiter und weiter sich ausspinnende Zukunft zu leiten, daß wir nimmer unserer vermeintlichen Pflichtaufgabe Genüge geleistet zu haben uns bereben, so lange wir nicht auch für alle unsere und unserer Kinder und Kindeskinde kommenden Tage die Mittel der Existenz in vornherein erwerben, und so die „Brottsorge“ zu einer unbegrenzten Jagd nach Erwerb sich gestaltet, die allem rein geistigen und sittlichen Interesse Denken und Atem versagt. —

Darum hat uns Gott in die große Schule einer vierzigjährigen Wanderung durch die Wüste geführt, hat uns in völliger Verlassenheit von all den Faktoren, die sonst aus der Natur und der Menschenkraft das Brot den Menschen gewähren, den einen Faktor, der in normalen Verhältnissen so leicht bis zum völligen Vergessen in den Hintergrund tritt, die göttliche Fürsorge, allein sichtbar hervortreten lassen, hat, „anstatt des den Stempel der Menschenerrungenschaft“ tragenden „Brottes“, mit dem „Manna“ der Gottesbescheidung uns genährt, hat diese „von Gott beschiedene Nahrung“ uns Tag für Tag unter solchen Modalitäten für jede Seele unserer Hütten werden lassen, daß damit in sprechendster Deutlichkeit die speziellste Gottesfürsorge für jede Seele und jedes Seelchen sich bekundete und wir in dieser Vorschule unseres künftigen Lebenslaufes die Grundwahrheit erlernten: daß nicht auf das „Brot“, auf das, was das Brot an Natur- und Menschenstütze repräsentiert, allein der Mensch mit seiner Existenz gewiesen ist, sondern daß auf jeder Gottesbestimmung — auch das Brot, das der Mensch auf künstlichem

4 Dein Kleid ist dir nicht abgealtert und dein Fuß nicht geschwollen nun vierzig Jahre.

5. So behalte denn die Erkenntnis fest an deinem Herzen, daß, wie ein Mann seinen Sohn erzieht, also Gott, dein Gott, dich erziehe,

4. שְׁמִלְתָּךְ לֹא בִלְתָהּ מֵעָלֶיךָ
וּבִגְדְךָ לֹא בִגְעָה וְהָ אַרְבָּעִים שָׁנָה:

5. וַיִּדְעָתָ עִם-לִבְבְּךָ כִּי בְּאִשֶׁר
יְיָסֵר אִישׁ אֶת-בְּנוֹ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
מִסִּבָּרָה:

Wege findet, ist nichts als eine solche — der Mensch sein Dasein fristen könne. Er ist nicht verloren, wenn er um der Gott zu zollenden Treue willen auf alles, was Natur und Menschen zu spenden vermögen, Verzicht leisten muß, und mitten in der reichsten Spende des Natur- und Menschenvermögens ist es nur die speziellste Gottesfürsorge, die ihn nährt (siehe zu 2. B. M. Kap. 16).

-ל, vergl. חיה, (1. B. M. 27, 40), wo das Schwert die Basis bildet, auf welcher Esau seine Existenz finden wird. Ebenso (Gen. 33, 19): ובשוב רשע מרשעהו ועשה משפט וצדקה עליהם הוא יהיה, das Recht und die Pflicht, zu welcher der Gesegnete zurückkehrt, bilden eine Basis, auf welcher er das Dasein wieder findet, dessen er durch seine Pflichtvergessenheit verlustig geworden war.

מוצא פה, (vergl. Jes. 55, 11). כן יהיה דברי אשר יצא מפי, wo damit jede von Gott ausgehende Bestimmung bezeichnet wird. So heißt auch beim Menschen das Wort, das, sei es als Gelübde, oder als Wunsch, That werden soll: מוצא שפתי (5. B. M. 23, 24 und Jirmija 17, 16). So auch von Gott die über die Davidische Dynastie ausgesprochene Bestimmung: ומוצא שפתי לא אשנה (Ps. 89, 35).

B. 4. שמלחך, ja, an dir selber hast du die allen Bedürfnissen der Lage Rechnung tragende, erhaltende Wundermacht Gottes erfahren. Er hat deinem Gewande und deiner Haut eine solche Ausdauer verliehen, daß deine Kleider nicht gealtert und dein Fuß auf der Wanderung nicht geschwollen.

B. 5. וידעתה וגו'. Stellen wie לוקח לו קלון (Prov. 9, 6), ויסרני מלכת ברךך (Prov. 29, 19), בדברים לא יסר עבר, שופטי ארץ (Ps. 2, 10), מוסר (Prov. 31, 1), sowie der Substantivbegriff יסר (Jes. 8, 12), ergeben zur Genüge, daß der Wurzel יסר weder im Kal, noch im Pi'el die Bedeutung: züchtigen, wesentlich eigen ist. Die Verwandtschaft mit יצר und ישר, sowie mit כשר und קשר läßt als Grundbedeutung eine solche Einwirkung erkennen, durch welche eine Mannigfaltigkeit von Kräften in die feste Richtung auf ein Ziel gebracht werden, mag diese Einwirkung durch äußere Mittel oder durch eine Belehrung des Innern erreicht werden. Sittliche Belehrung und Bildung, sittliche Erziehung ist daher der Grundbegriff von יסר. Die vierzigjährige Wanderung durch die Wüste war nichts als eine solche belehrende und bildende Erziehung; Belehrung über Gottes allgegenwärtiges, nahes, fürsorgendes Walten; bildende Übung in vertrauend heiterer Hingebung an diese Führung; und begründete zusammen die Überzeugung, daß unsere durch Erkenntnis und Übung zu erlangende sittliche Vollendung ein nahes Anliegen der göttlichen Waltung sei, die nach unserem sittlichen Erziehungsbedürfnis uns unsere Geschichte gestaltet und durch die Lebenserfahrungen, die sie uns machen läßt, zu unserer Erkenntnis belehrend spricht und unsere sittliche Kraft ühend erzieht. Von dieser Überzeugung, daß Gott mit seiner Waltung wie ein Vater zu uns steht und alle von ihm uns zukommenden freud- und leidvollen Schickungen nichts als unsere Besserung und sittliche Bereicherung erzielen, von dieser Überzeugung heißt es: וידעתה עם לבבך. וידעתה עם לבבך dürfte keineswegs als gleichbedeutend mit

8. zu einem Weizen= und Gerste=, Wein= und Feigen= und Granatapfel= lande, zu einem Oliven= und Dattelland,

8. אֶרֶץ הַטֶּה וְשֵׁעָרָה וְגִבְוֹן וְהָאֲנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ-גִּיטָה שְׁמֶן וְדָבָשׁ:

Bäche als Fluß. נַחַל, verwandt mit נָהַל, ist ja überhaupt: fortleiten und wird daher bezeichnender Ausdruck für die Fortbewegung der Güter in Erbschaft von Eltern auf Kinder. עֵינֹת sind die Erdaugen, durch welche das Erdinnere zu Tage tritt: Quellen. הַמָּמִם von הַמּוֹמִים, wogen, sind größere Wassermengen, die sich als Seen mitten im Lande bilden.

B. 8. אֶרֶץ הַטֶּה וְגִי. Es bedarf der Ermittlung, warum die Beschreibung des Bodenreichtums in zwei durch die Wiederholung des אֶרֶץ offenbar geschiedenen Gruppen gegeben worden. Irrt man nicht, so gehören die sieben Fruchtgattungen in der Reihe, in der sie genannt werden, immer wärmeren Klimaten an, und zwar gehört die Dattelpalme, רֶבֶשׁ (siehe 3. B. M. 2, 11), entschieden der heißen Zone an, während Wein nur in der gemäßigten Zone gedeiht. Vielleicht sagt der Satz: es ist ein Weizen=, Gersten=, Wein=, Feigen= und Granatapfel= land, in welchem nicht nur auch Oliven und Dattelpalmen vorkommen, sondern das ebenso auch ganz eigentlich ein Oliven= und Palmenland ist, in welchem ebenso wie Korn und Wein, so auch Oliven und Datteln vorzüglich gedeihen. Dafür spräche auch das Motiv zwischen אֶרֶץ וְיִזְרְאֵל, welches den Ölbaum noch prägnanter als charakteristische Eigentümlichkeit des Landes mit diesem zu einem Begriff verbindet. Nach Oken III. 2, 1116 ist auch Palästina die eigentliche Heimat des Ölbaums, und ist er erst von dort nach Griechenland u. s. w. verpflanzt worden. Es hat somit dieses Land den glücklichen Vorzug, eine Fülle der vorzüglichsten Früchte aller Zonen zu tragen. Daß mit dem zweiten אֶרֶץ eine zweite, der mit dem ersten אֶרֶץ eingeleiteten an Vorzug gleiche Eigentümlichkeit des Bodens zum Ausdruck gebracht wird, ist auch aus der Halacha Berachoth 41 b ersichtlich, nach welcher hinsichtlich der zu sprechenden Beracha vor dem Genuße Datteln den Granatäpfeln vorangehen, weil jene an zweiter Stelle, diese aber erst an fünfter Stelle nach אֶרֶץ genannt sind, אֶרֶץ לֵאמֹר וְהָאֲנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ-גִּיטָה שְׁמֶן וְדָבָשׁ. — Ebendasselbst a heißt es: כֹּל הַפֶּסוּק כֹּלֵו לְשִׁיעוּרֵי: נֵאמַר, alle die in unserem Texte genannten Früchte seien für Maßbestimmungen ausgesprochen, 3. B. כְּשֵׁעוּרָה מִטְּמָא וְגו'. (שֵׁעוּרָה ist eine getrocknete Feige), כְּכֹתֶבֶת הַגִּסָּה בִּיה"כ, אֵכֵלָה הֶלֶב וְכו' בְּבוּיָה, כֹּלֵי בְעָלֵי בָהִים שִׁיעוּרֵן כְּרַמּוֹנִים (כְּכֹתֶבֶת ist: Dattel). Mir zeigte einmal der Verfasser eines Werkes über die halachischen Maßbestimmungen die ersten Druckbogen seiner Schrift, worin er eine, wie mir scheint, sehr beachtenswerte Bemerkung über diesen Satz gegeben hatte. Er weist darin nach, wie auch außer dem jüdischen Kreise in der alten Welt überhaupt für die Grundeinheiten der Längen= und Gewichtsmasse Früchte, wie Gerste, Oliven u. s. w. angenommen waren. Natürlich mußte nun auch im Völkerverkehr für diese Maßfrüchte wiederum die Fruchtart eines bestimmten Landes als Normalfrucht gelten. Es wären nun die Früchte Palästinas im Weltverkehr so als die vorzüglichsten bekannt gewesen, daß sie eben die Normaleinheit für die Längen= und Gewichtszahlen abgaben, und man nicht nach Gerste, Oliven überhaupt, sondern nach palästinensischer Gerste, palästinensischen Oliven u. s. w. Maßbestimmungen feststellte, sich somit ישראל שֶׁבָה, die Vorzüglichkeit der palästinensischen Bodenfrüchte darin zeigte, daß sie als die bekanntesten allgemein als Maßeinheiten gelten. Zu meinem Bedauern ist mir der Name des Verfassers entgangen und weiß ich auch nicht, ob seine Schrift im Drucke vollendet erschienen ist.

9. einem Lande, in welchem du nicht mit Kargheit Brot essen wirst, in welchem dir nichts fehlen wird, einem Lande, dessen Gestein Eisen und aus dessen Bergen du Kupfer graben wirst.

10. Iffest du dann und hast dich gesättigt, so segne Gott, deinen Gott, für das gute Land, das er dir gegeben.

9. אֶרֶץ אֲשֶׁר לֹא בְמִסְכָּנָה תֹאכַל-
בָּהּ לֶחֶם לֹא-תִחַסֵּר כֹּל בָּהּ אֶרֶץ
אֲשֶׁר אֲבִנֶיהָ בְרוֹזָה וּמְהַרְרֶיהָ תִּהְיֶה
נְחֹשֶׁת:

10. וְאָכַלְתָּ וְשָׂבַעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת-
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ עַל-הָאֶרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר-
נָתַן לְךָ:

B. 9. ארץ וגו'. מסכננה, סכן: auf etwas große Achtsamkeit richten, wovon סוכן der Bewahrer königlicher Schätze. Davon מסכן: der Karge und der zur Kargheit Genötigte. מסכננה Kargheit (siehe 1. B. M. S. 274). לא: auch was nur die Annehmlichkeiten des Lebens erhöht, bietet es dir. — אשר אבניה ברזל כל בו. Aus Chron. I. 22, 3 erhellt, daß Eisen- und Kupferbergbau in Palästina betrieben wurde. אבן eigentlich ausschauen, der entsprechende Ausdruck für das Ausgraben der Erze aus Felsen. Es ist somit ein Land, das durch seine Bodenbeschaffenheit dem Ackerbau und der Industrie die geeignetste Förderung bietet.

B. 10. ואכלה ושבעה וגו'. אכל, verzehren zur Selbstreproduktion; שבע verwandt mit צבא, שבע, שבע, שבע, die alle eine Fülle, ein Genügen ausdrücken. ברך 'את ה' „Gott segnen“ heißt: die der sittlich freien Menschenthat überantworteten Gotteszwecke fördern, zur Verwirklichung bringen, oder ein solches Thatenleben geloben (siehe 2. B. M. 18, 10). So oft du durch den von Gott gewährten Segen dich gekräftigt und den Anforderungen deines irdischen Daseins Befriedigung gebracht, sollst du, in dem Bewußtsein, daß du Gott, und Gott allein, als deinem Gotte, jede Wiederherstellung deiner Kraft und jede Befriedigung deines Daseins verdankst, dein ganzes durch Ihn gekräftigtes und gehobenes Wesen Seinem Dienste, der Förderung Seiner Zwecke, der Verwirklichung Seines Willens auf Erden weihen und dieses Weiheergebnis im ברכה=Vort aussprechen. Es ist dies das Gebot der ברכה המזון, der nach dem Genusse der Brotnahrung zu sprechenden Beracha, durch welche die vermittelt der offenkundigen Mannawunderspeisung gewonnene Gewißheit von der speziellsten Gottesfürsorge mitten in den normalen menschengesellschaftlichen Nahrungsverhältnissen gepflegt und festgehalten, und jedes Stückchen Brot so als unmittelbare Gottesspende begriffen wird, wie einst das den in der Wüste Wandernden gespendete Himmelsmanna. Die Berachoth 44 a rezipierte Halacha bezieht nämlich das Gebot: ואכלה ושבעה וגו' auf das im vorhergehenden Verse 9 als Object genannte לרחם, und nicht auf die dem zuvor genannten Früchte, da Vers 9 mit ארץ ein neuer Satz eingeleitet und das Land als ein solches charakterisiert ist, dessen Bewohner ihr Brot nicht in Beschränktheit, sondern inmitten eines mit allen andern Bedürfnissen versorgten Wohlbehagens genießen. Das eigentliche Object bleibt aber לרחם, und auf dieses bezieht sich das ואכלה וגו'. Demgemäß wäre הווריה מן nur nach „Brotgenuß“ המזון ברכה geboten und damit wohl die bedeutungsvolle Wahrheit niedergelegt: Nicht, wie man meinen dürfte, das allenfalls an Gütern und Genüssen Entbehrliche verdanken wir Gott, vielmehr nicht einmal das Allernotwendigste, das unser Dasein fristende „Brot“ ist in des Menschen Hand gelegt, selbst das Brot, somit die einfachste nackte Existenz, ist eine unmittelbare Spende der Gottesfürsorge (siehe zu Verse 17 u. 18); es ist alles 'ה מוצא פי, jeder Atemzug hängt an Gottes Mund. — Unter לרחם wird nur das aus den fünf Getreidearten שועל שבולה וכוסמין ושעורה

ושיבון Weizen, Gerste, Spelt, Hafer, Roggen, bereitete „Brot“ verstanden. Diese fünf Getreidearten sind alle unter חטה ושעורה begriffen. — Es giebt jedoch eine Auffassung, nach welcher auch die Beracha nach dem Genusse der B. 8 genannten sieben Früchte דאורייתא wäre (siehe טור א"ה ר"ט und ב"י daseibst).

Der ganze Zusammenhang, in welchem die ברכה המון=Mizwa mit dem Vorangehenden und Nachfolgenden steht, sowie schon der Begriff „Beracha“ an sich lehrt, daß das jüdische „Tischgebet“, wie man es nennt, keine „anstandsmäßige Dankabstattung für genossene Mahlzeit“, daß es vielmehr mit dem Bewußtsein der Gott, und Gott allein zu verdankenden Existenz zugleich das Bewußtsein aller der Konsequenzen beleben und wach halten soll, die sich an diese Thatfache für die ganze Lösung unserer Lebensaufgabe knüpfen. Unser ברכה המון besteht daher aus vier Berachoth, die zusammen alle die Momente umfassen, aus welchen unter Gottes allgemeiner Weltleitung und besonderer jüdischer Geschichtsführung sich der Begriff „Jude“ konstituiert und jeder jüdischen Gegenwart ihre Aufgabe klar wird.

Was durch die Mannaspeisung jeder jüdischen Seele zur unverlierbar überzeugungssicheren Gewißheit geworden ist, daß Gott, sowie sein „Name“ die „Zukunftspende“ für jede Menschenseele umfaßt, also auch jede Seele und deren Zukunftsbedarf das besondere Augenmerk seiner fürsorgenden Wahrung sein läßt, und daher jedes genossene Brot und das dadurch gefristete Fortdaseinsmoment als die Spende „seiner Güte“ zu begreifen ist, mag diese Güte — je nach der Würdigkeit des Empfängers — sich als „Gnade“ oder als „Liebe“ oder als das nimmer verlierbare „Erbarmen“ sich manifestieren: das bringt הן ברכה, die erste Beracha zum Ausdruck und gelobt den Lebensdienft dem Allernährer.

Allein, wenn Gott dem Lebensgeschehe und der Lebensbestimmung eines jeden Menschen nahe ist, so steht das Lebensgeschehe und die Lebensbestimmung des jüdischen Menschen noch in besonderer Beziehung zu ihm und seiner Wahrung, eine Beziehung, die Er durch die Verheißung und Erteilung des jüdischen Landes an die jüdische Menschenfamilie für ewige Zeiten dokumentiert hat. Dieses jüdische Land in seiner Blüte und in seinem zeitlichen Churban ist das Unterpfaud der besonderen geschichtlichen Stellung Israels auf Erden; ihm ist die zweite Beracha, ברכה הארץ, geweiht. Allein sie soll in ihrer Bedingung und in ihrem Zwecke zur Beherzigung kommen. Die ganze von dem „Land der Verheißung“ getragene jüdische geschichtliche Stellung beruht auf dem die ganze Leiblichkeit in den Dienst Gottes stellenden כריה אברהם (1. B. M. 17, 7 u. 8) und hat zum Zwecke die pflichtgetreue Erfüllung der תורה וגו' (Ps. 105, 44 u. 45). Des gottverheißenen Landes ist daher nur im Zusammenhange mit כריה und תורה zu gedenken, und nur dem Forttragen dieses באשרנו כריה und der treuen Hingebung an die Aufgaben der תורה zu danken wie die „täglich und stündlich durch alle Zeiten“ uns erhaltende Fürsorge der göttlichen Wahrung.

Diese der Verwirklichung des göttlichen Gesetzes ausschließlich angehörende jüdisch nationale Bestimmung hat aber ihren bleibenden Ausdruck im Gesetzesheiligtum zu Zion und ihren bleibenden Träger in der Dynastie Davids erhalten, des Mannes, der seinem Volke die politische Selbständigkeit erstirt und gleichzeitig die Klänge seiner Harfe vermachte, die es zu der geistigen Höhe seiner Bestimmung emporgehoben. Ihnen ist die dritte Beracha bestimmt. Jerusalem zu Füßen der Zionhöhe, deren Gipfel des Gesetzesheiligtums Stätte bildet, vergegenwärtigt das um das Gottesgesetz als die es beherrschende und beherrschende Seele sich scharende Gottesvolk, dessen edelstes Geschlecht, die Davidische Dynastie, für immer mit der Erreichung dieses jüdischen Höhenzieles verknüpft ist. Dieser durch Jerusalem=Zion dem ganzen jüdischen Lande topisch aufgedrückte Charakter seiner

geistigen Bestimmung wird Berachoth 48 b in der Beifügung הארץ הטובה gefunden, wie ja auch oben Kap. 3, 25 die geistige in dem Zionsberg sich konzentrierende Bestimmung des Landes ebenso: הרהר הטובה וגו' הרהר הטוב וגו' (siehe daselbst) ausgedrückt ist.

Die in der dritten Beracha nur im Zusammenhange mit dem Anliegen um die Forterhaltung und Gewährung materieller und geistiger Gesamtwohlfahrt zum Ausdruck kommende Bitte um die Forterhaltung und Gewährung der Einzelexistenz und Unabhängigkeit hatte daher während des Bestandes des Davidischen Reiches und Tempels dieses Anliegen um die Gesamtwohlfahrt in einer Bitte um die Erhaltung dieser Träger der nationalen Zukunft zum Ausdruck zu bringen; seit dem Churban und Galuth aber gestaltet sich diese Bitte zur Bitte um den Wiederaufbau Jerusalems, בונה ירושלים.

Damit sind die באוריהא in ברכת המזון zu beherzigenden Momente erschöpft. Als der von Bar Kochba geleitete Aufstand unter Hadrian sich als eine unheilvolle Verirrung erwiesen und es galt, für alle Zeiten dem jüdischen Bewußtsein die Warnung stets gegenwärtig zu halten, mit eigener Macht nie wieder den Versuch zur nationalen Wiederherstellung zu machen, diese nationale Zukunft vielmehr ausschließlich und allein der Gotteswahrung anheim zu stellen, schrieben — als die niedergetretene Nation wieder aufzuatmen begann und schon die bloße Gestattung, die Hunderttausende um Bethar Gefallener endlich zu begraben, als den Anfang einer besseren Zeit begrüßte — die in Zabne tagenden Weisen eine vierte Beracha: הטוב והמטיב in das tägliche Tischgebet ihres Volkes, in welcher das Andenken an die beispiellose Niederlage zu Bethar in dem Dank verewigt wird, der schon die Erhaltung der Leichen und deren Bestattung als überschwängliche Gnade begrüßen durfte, הטוב שלא הסריחו והמטיב שנתנו לקבורה (Berachoth 48 b), und für alle Zukunft hin den Blick von jeglicher Menschenhilfe ab und ganz allein auf Gott, ausschließlich auf Gott hinrichtet, הוא הטוב וכו' הוא יטיב לנו. הוא ימלכנו וכו' הוא ימלך וכו' הוא ישכור וכו'.

Eine tief ethische Bedeutung scheint der Halacha inne zu wohnen, die die Gemeinsamkeit des nährenden Genusses zu einer ganz besonderen Beherzigung durch die Bestimmung hervorhebt, daß, wenn drei oder mehrere zur selbständigen Mündigkeit Gereifte, בני מצוה, sich zu gemeinschaftlichem Brotgenuß zusammengesetzt, sie diese Gemeinsamkeit auch in der Beracha festhalten und, durch einen von ihnen zum gemeinschaftlichen Berachaspreden aufgefordert, er sowohl wie sie es beherzigen, daß ein Ernährer und eine Güte den einen wie den andern gespeist, נברך שאכלנו משלו, ברוך שאכלנו וגו', und dann einer die Beracha für alle spricht, welche die von einem gesprochene Beracha durch אמן zu der ihrigen machen. Wenn nichts den Menschen so sehr wie das Nahrungsstreben in sein Ich zurückwirft und den einen zum Nebenbühler des andern zu machen geeignet ist, soll, wie uns scheint, diese Gemeinsamkeit des Genusses und der Beracha durch den Gedanken der allen in gleicher Weise gleichzeitig zugewandten Gottesgüte die Befreiung der Gemüther von selbstfüchtigen Gedanken vollbringen, und beschränkt sich daher הומן כרספ' (Berachoth 46 a) ברכת הן כרספ' auf wesentlich.

Dieses אלקיך וגו' וברכת אה ר' אלקיך וגו' des göttlichen Gesetzes ist das Vorbild und der Grundtypus der großen Berachothinstitution geworden, mit welcher die Weisen, den jüdischen Volksgeist bildend, unser ganzes Leben durchwoben haben. Wie hier das göttliche Gesetz den Genuß der Landesfrucht Veranlassung sein läßt, unsere Gedanken von der Frucht auf den Spender des Landes und der Frucht hinzulenken und daraus die Entschließungen für unsere Lebensthat fassen läßt, die es in dem Begriff: ברכה zusammenfaßt, so hat die Weisheit der Weisen das ganze Leben mit allen seinen an uns herantretenden Erscheinungen zu solchen Gott und unsere Verpflichtung zu Gott lehrenden Mentoren gestaltet, und lehrt uns, immer aufs neue zu Gott aufzublicken und ihm das Gelöbnis

unseres Lebensdienstes in ברוך אהה וגו' zu erneuen. Jeder Genuß, jede bedeutungsvolle Naturerscheinung, jedes bedeutungsvolle Ereignis im wechselnden Geschehen, sowie in der Veranlassung zur Mizwaerfüllung, ברכות המצוה, ברכות הראיה והשמיעה, ברכות הנהנין, legt uns das gelobende Wort וגו' ברוך אהה ר' in den Mund, läßt uns durch alles, mit allem und zu allem die reine Stellung zu Gott, „unserm“ Gott, gewinnen. Ja, unser ganzer Gottesdienst, die ganze עבודה שכלב (siehe zu Kap. 11, 13), die ganze „Pflichtarbeit an unserem Innern“, hat als Kern und Blüte ganz eigentlich diese in „ברכה“ sich aussprechende Lebensweihe zur thätigen Erfüllung des göttlichen Willens auf Erden. Was der עולה=Begriff für den Opfergottesdienst ist, wie er das ewig fortschreitende Emporrücken zur Höhe unserer Lebensbestimmung zum steten Inhalt eines jeden Pulschlags unseres Herzens macht, so übersetzt unser Wortgottesdienst diesen Inhalt durch ברכה. In der That konzentriert sich ja in dem Begriff: ' ברוך אהה ר' die Summe aller Wahrheiten, die die Basis unseres sittlichen Lebensgehaltes bilden: die spezielle Gottesbeziehung zu jedem einzelnen, das Stehen eines jeden einzelnen in dem Dienste Gottes, die sittliche Freiheit, mit deren Verleihung Gott die Erfüllung seines Willens, das Erreichen seiner Ziele auf Erden, „die Segnung seines Werkes“, von dem freien Entschlusse seiner Menschen abhängig gemacht, also, daß der Seinem Dienste sich weihende Mensch diese Weihe in dem zu Gott gewandten „Baruch“ niederzulegen vermag.

Sinnvoll fügen unsere Berachoth zu dem bereits durch unseren Text gegebenen שם: ' אלקיך, ר', also: ' אלקינו ר', auch den Begriff: מלכות העולם, מלכות ר', hinzu, und lehrt die Halacha (Berachoth 40 b): כל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה. Leiten doch die Berachoth von den „in der zeitlichen Welt“ an uns hinantretenden Momenten zu dem ewigen Regierer aller Zeitlichkeit über, auf daß wir in dem, den uns ein jeder Moment unserer Zeitlichkeit verkündet, den erkennen, der ה' אלקינו ר' ist, und dem wir als solchem mit der Dahingebung unseres ganzen Seins und Wollens huldigen sollen. Ebenso sinnvoll spricht die zweite Hälfte unserer Berachoth von Gott in der dritten Person, während die erste Hälfte zu ihm in der Anrede der zweiten Person hinantritt. Die zweite Hälfte der Berachoth spricht nämlich in der Regel das Moment aus, welches auf den hinweist, zu dem wir in der ersten Hälfte der Beracha mit unserem Huldigungs-ausdruck hinantreten. Der Genuß, die Erscheinung, die Mizwa weist uns auf den hin, treten wir mit dem ברוך אהה-Gelöbniß hinan, mit dem durch den Genuß zu erzielenden oder erzielten Gewinnst an Kraft, in der von seiner Allmacht erfüllten Welt, mit der seinem Gesetze gemäß zu übenden That u. s. w. der Erfüllung seines Willens zu leben.

Ebenso wie unsere von den Weisen nach Genüssen u. s. w. geordneten ברכות in der ברכה das Vorbild דאורייתא haben, ist auch nach der Auffassung vieler eine Vorberacha, die vor התורה zu sprechende Beracha (Berachoth 21 a) דאורייתא (siehe 47; א"ה ר' פ"ה zu פ"ה טו', מצות עשה, ספר המצות ומצות רמב"ן Nachwort zu Kap. 32, 3) und wären somit diese beiden die Vorbilder für die von den Weisen uns geordneten Vor- und Nachberachoth. Der vor jedem Genuß in Beracha zu gelobende Entschluß, den durch den Genuß zu gewinnenden Zuschuß an Lebenskraft im Dienste Gottes zu verbrauchen, soll uns erst des Genußes würdig machen, und כל כלא ברכה מעל הנהיה מן העולם הזה בלא ברכה, lautet das Wort der Weisen, wer von dieser Welt ohne Beracha genießt, hat sich gleichsam an einem Gottesheiligtum vergriffen; vor der Beracha ist alles Gottes und erst mit der Beracha erwirbt man ein Anrecht an die Güter der Welt (Berachoth 35 a).

Ebenso soll die Beracha vor Erfüllung einer Mizwa erst unseren Sinn zu dem rechten Bewußtsein sammeln, in welchem die Mizwa erfüllt sein will, daß wir die vorzunehmende Handlung als „Mizwa“, als Gottesgebot zu dem Zwecke unserer „Heiligung“

11. Hüte dich dir, daß du Gottes, deines Gottes, nicht vergessest, seine Gebote, seine Rechtsordnungen und seine Gesetze nicht zu hüten, die ich dir heute gebiete.

12. Du könntest essen und dich sättigen, gute Häuser bauen und bewohnen,

13. deine Rinder und Schafe könnten sich vermehren, Silber und Gold sich dir mehren, alles, was du hast, sich mehren,

14. und dann könnte hochmütig werden dein Sinn und du Gottes, deines

שנ' 11. השָׁמֵר לְךָ פֶּן־תִּשְׁכַּח אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְבַלְתִּי שָׁמֵר מִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְחֻקֹּתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְךָ הַיּוֹם:

12. פֶּן־תֹּאכַל וּשְׂבַעְתָּ וּבָתִּים טֹבִים תִּבְנֶה וַיִּשְׁבְּתָּ:

13. וּבָקָרְךָ וּצְאֲנֶךָ יִרְבּוּ וְכֶסֶף וְזָהָב יִרְבֶּה־לְךָ וְכָל אֲשֶׁר־לְךָ יִרְבֶּה:

14. וְרָם לְבַבְךָ וּשְׂכַחְתָּ אֶת־יְהוָה

zu üben haben: אשר קדשנו במצוהיו. Beracha wird daher nur vor solchen Mizwoth gesprochen, mit deren Erfüllung zugleich ein unser Denken und Wollen berichtender und bereichernder, somit uns heiligender Einfluß bezweckt wird, wie vor שופר, מגלה, שופר u. f. w. u. f. w., nicht aber, wo zunächst nur eine konkrete Wirkung beabsichtigt ist, wie זדקה, גולה, השבחה עבט, השבחה u. f. w., deren Erfüllung nicht wesentlich bei der Gesinnung und Stimmung beteiligt ist, in welchen wir sie üben.

Wir glauben, damit einen Schlüssel für das System der מצוה ברכות gefunden zu haben. Nur die Beracha vor Herstellung einer מעקה (5. B. M. 22, 8; — siehe Abudraham Kap. III) stände dem entgegen (siehe חורב § 678).

B. 11. השמר לך. Durch ברכה המון soll das Bewußtsein stets wach gehalten werden, wem wir das Land und seine Segnungen verdanken, unter welchen Bedingungen und für welchen Zweck wir es erhalten, daß wir der empfangenen Segnungen nur so lange würdig bleiben, als wir der mit jeder empfangenen Gottespende sich erneuenden Verpflichtung eingedenk bleiben, selber „Segen zu werden“, Segen des Gotteswerkes, Erfüller des göttlichen Willens auf Erden, השבחה לך פן השבחה, eben die Fülle könnte uns gottvergessen machen.

Bedeutung stehen hier מצוה voran und sodann משפטים und חוקות. Soll doch zunächst dem durch Besitz und Genuß so leicht entstehenden egoistischen Selbstgefühl durch die Mahnung an die mit jedem Besitz und jedem Genuß sich nur steigende „Pflicht“ entgegenwirkt werden, allen Besitz und allen Genuß nur im Dienste Gottes zu verwenden, der uns auf unseren „Posten in seinem Reiche“ gestellt und uns für die Lösung seiner Aufgaben Besitz und Genuße gewährt. Diese „Verwendung von Kräften und Mitteln für Gottes Zwecke“ sind ganz eigentlich מצוה משפטים, und חוקות und חוקים sprechen die Anforderungen des Rechts und der Sittlichkeit als die Schranken des Besitzes- und Genußesstrebens aus.

BB. 12 u. 13. פן האכל ושבעה u. f. w. Während Bodenreichtum immerhin mehr den Gottesseggen als die Schöpfungen der Menschenkraft vergegenwärtigt, sind es Bauten und beweglicher Reichtum, in welchen sich vor allem das Selbstgefühl schaffender Thätigkeit selbstgefällig spiegelt. Diese sind daher nächst der vom Lande gewährten Sättigung besonders hervorgehoben.

BB. 14—17. ורם לבבך ושכחה (Sota 5 a) wird hieran רום לבבך ושכחה, die allgemeine Warnung vor Stolz und Hochmut geknüpft und gezeigt, wie Stolz und רום לבבך, Stolz und

Gottes vergessen, der dich aus dem Lande Mizrajim geführt, aus der Sklavenheimat;

15. der dich in der großen und furchtbaren Wüste geführt, wo Schlangen, Saraph und Skorpionen, Durst und kein Wasser; der dir Wasser aus dem Kieselstein heraus gegeben,

16. der dich mit Man in der Wüste gespeist, den deine Väter nicht gekannt, um dich darben zu lassen und um dich zu erproben, dir am Ende dann wohl zu thun.

17. Du könntest dann sagen in deinem Sinn: meine Kraft und die Mächtigkeit meiner Hand hat mir dieses Vermögen geschaffen.

18. Bleibe daher eingedenk Gottes, deines Gottes, daß Er es ist, der dir Kraft giebt, Vermögen zu schaffen, um seinen Bund aufrecht zu halten, den er deinen Vätern geschworen, wie heutigen Tages.

אֱלֹהֶיךָ הַמוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם
מִבְּרִית עֲבָדִים:

15. הַמוֹלִיכֶךָ בַּמִּדְבָּר וְהַנְּדֹלְוֵהוּנֹרָא
נַחֲשׁ וְשָׂרָף וְעַקְרָב וְצִמְאֹן אֲשֶׁר
אֵין מַיִם הַמוֹצִיא לְךָ מִן הַצִּיָּוֵר
הַתְּלִמִּישׁ:

16. הַמְּאֲכִילֶךָ מִן בַּמִּדְבָּר אֲשֶׁר
לֹא יִדְעוּן אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן עֲנֶהָ וְלְמַעַן
נִסְתָּח לְהִיטִיבָךָ בְּאַחֲרֵיֶיךָ:

17. וְאָמַרְתָּ בְּלִבְּךָ כַחַי וְעַצְמִי יָדִי
עָשָׂה לִי אֶת-הַחַיִּל הַזֶּה:

18. וּזְכַרְתָּ אֶת-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כִּי
הוּא הַנִּתֵּן לְךָ בַח לַעֲשׂוֹת חַיִּל
לְמַעַן הָקִים אֶת-בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר-נִשְׁבַּע
לְאַבְרָהָם בְּיוֹם הַזֶּה: פ

so nahe zusammengrenzt. In der That führt Hochmut nicht erst zur Gottvergessenheit, er ist selbst schon der Anfang von Gottvergessenheit; denn wo der Gedanke „Gott“ wohnt, da giebt es keine Stätte für „Hochmut und Stolz“. כל אדם, שיש בו נסוח הרוח אמר הקב"ה אין אני יכולין לדור בעולם, von dem Stolzen spricht Gott: Ich und er, wir können zusammen nicht in der Welt wohnen.

המוציאך. In der Selbstständigkeit und der Fülle wirst du ganz vergessen, wie du Sklave in Mizrajim und hilflos in der Wüste gewesen und die Selbstständigkeit und jetzige Fülle nur Gott verdankst, und deine gegenwärtige Sättigung vermittelst der gewöhnlichen Naturordnung, ganz so wie die offenbare Wunderspeisung in der Wüste, Gottes Werk und Spende seiner fürsorgenden Wahrung ist. —

כחי ist die schaffende Kraft, עצם ירי die Schwierigkeiten und Gegner bewältigende Macht. חיל ist jede zu Gebote stehende Sammlung von Kräften und Mitteln (siehe 2. B. M. 18, 21).

B. 18. וזכרת וגו'. כח: alles, was deine schaffens- und erwerbsfähige Persönlichkeit ausmacht: die Intelligenz, die Fertigkeit, die überlegende und berechnende Einsicht, die geistige und leibliche Gesundheit, jedes Moment deines seienden und wollenden und föhrenden Wesens, ist kein Produkt deiner physischen Nahrung, ist unmittelbare Verleihung deines Gottes, sowie von Ihm und Ihm allein auch das Zusammenwirken der äußeren Verhältnisse abhängt, die die Möglichkeit und das Gelingen deines Schaffens bedingen: Er giebt dir die Kraft, Vermögen zu schaffen. Dein Glück ist zum kleinsten

19. Es wird sein, solltest du gleichwohl Gottes, deines Gottes, vergessen, andern Göttern nachwandeln, ihnen dienen und dich ihnen beugen: so bezeuge ich euch heute, daß ihr sicher zu Grunde gehen werdet.

20. Wie die Völker, die Gott vor euch zu Grunde gehen läßt, so werdet ihr zu Grunde gehen, in Folge davon, daß ihr auf die Stimme Gottes, eures Gottes, nicht hören werdet.

Kap. 9. V. 1. Höre, Israel: Du überschreitest jetzt den Jordan, um einzuziehen, in den Besitz von Völkern zu

19. וְהָיָה אִם־שָׁכַחְתָּ הַשְּׂכַח אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְהִלַּכְתָּ אַחֲרַי אֱלֹהִים אַחֲרִים וְעַבַדְתָּם וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לָהֶם קַעַדְתִּי בְכֶם הַיּוֹם כִּי אֶבְדֶּה תְּהַבְדּוּן:

20. כַּנְּגוֹזִים אֲשֶׁר יְהוָה מֵאַבְיֵד מִפְּנֵיכֶם בְּן־הַתְּהַבְדּוּן עֲקֵב לֹא־הִשְׁמָעוּן בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם: פ

ט 1. שָׁמַעַ וְיִשְׂרָאֵל אַתָּה עֵבֶר הַיּוֹם אֶת־הַיַּרְדֵּן לְבֹא לְרִשְׁתָּ גוֹיִם גְּדוֹלִים

Teil dein Verdienst. Und nicht einmal deinem sittlichen Verdienste kannst du diesen Segen des göttlichen Wohlgefallens zuschreiben; denn nicht um deiner sittlichen Verdienste willen, sondern um deiner Väter willen, deren Tugenden Er in dem Glück der Enkel lohnt וגו' למען הקים וגו', wird dir dies alles. Du hast also nach keiner Seite hin Ursache, stolz zu sein.

V. 19. והיה. Es bedarf, wie durch המון ברכה und die anderen Institutionen des Gesetzes der steten Erinnerung an Gott. Man kehrt Gott nicht auf einmal den Rücken, man wird Ihm nach und nach entfremdet und in keinem Zustande mehr als im mangellosen Glückszustande. Darum nach der Bemerkung der Weisen: כל מקום שאחה: מוצא אכילה ושביעה שם אחה מוצא אוהרה.

V. 20. וגי, sowie die, wenngleich oft späte, doch sichere Folge des Gehorsams Segen und Gedeihen ist (Kap. 7, 12), so ist der Untergang, wenngleich oft spät, doch die sichere Folge des Ungehorsams. Beides kommt nach und nach und spät, sonst wäre Gehorsam keine Tugend und Ungehorsam Wahnsinn. Daher bedarf es ganz eigentlich der הערה, wie es im vorigen Verse הערתי heißt, der „Vergegenwärtigung“ dessen, was, weil es nicht sofort sichtbar ist, dem Bewußtsein entschwindet (עוד, הער, siehe 1. B. M. 43, 3).

Kap. 9. Im vorigen Kapitel waren sie auf die Gefahr hingewiesen worden, die ihrem Glück aus dem Glück erwachsen würde, wenn sie im Glück der Pflicht vergessen würden, die mit jedem Glückszuwachs nur steigt, mit jedem empfangenen Segen Segen zu werden, treuerer, reicherbegabter Diener und Vollbringer des göttlichen Willens; wenn sie endlich Gottes als des Begründers und Spenders dieses Glückes vergessen und in der eigenen Kraft und der Gunst der vergötterten und umbuhsten Naturmächte den Quell und die Bedingung ihres Glückes zu finden vermeinen würden. In dem Moment, in welchem sie aufhören würden, das Volk des Gottesgesetzes zu sein, würden sie auch das Land des Gottesgesetzes verlieren, zu Grunde gehen, wie die Völker wegen ihres Trevels gegen Gottes Sittengesetz zu Grunde gegangen sind.

Diese Gedanken werden in diesem Kapitel noch weiter verfolgt und ihnen zuerst (Verse 1—6) der Untergang der Völker zu zwiefacher Belehrung vor die Seele geführt: Trotz ihrer riesigen Macht gehen die Völker an ihrer sittlichen Entartung zu Grunde, sobald das „Maß ihrer Sünden voll ist“ (1. B. M. 15, 16). Nicht die Tapferkeit

treten, die größer sind und mächtiger als du, von Städten, die groß und fest bis in den Himmel.

2. Eine große und hochragende Bevölkerung, Söhne der Anafer, von denen du weißt und du gehört hast: wer kann vor den Söhnen Anaks bestehen!

3. So weißt du es denn heute, daß Gott, dein Gott, Er es ist, der vor dir herzieht als zehrendes Feuer, Er

וְעַצְמָיִם מִמֶּךָ עָרִים גְּדֹלֹת וּבְצָרָתָם
בְּשָׂמַיִם:

2. עַם-גְּדוֹל וָרֶם בְּנֵי עֲנָקִים אֲשֶׁר
אָתָּה יָדַעְתָּ וְאַתָּה שָׁמַעְתָּ מִי יְהוֹצֵב
לִפְנֵי בְנֵי-עֲנָק:

3. וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
הוּא-הָעֹבֵר לְפָנֶיךָ אֵשׁ אֲכָלָה הוּא

und Übermacht der Eroberer, — die Eroberer sind schwächer und weniger zahlreich als sie, — Gott, der die Herrschaft des Sittengesetzes als Zukunft seiner Menschheit auf Erden bestimmt, ist „das zehrende Feuer“, vor dem das Entfittlichte vergeht. Die Eroberer sind nur Gottes Werkzeug, sie besiegen nur, was Gott bereits der Vernichtung übergeben. Und ferner: Ebenso wenig wie Israels Tapferkeit einen großen Anteil an dem Untergang der Völker hat, ebenso wenig hat sein bereits bewährtes sittliches Verdienst einen großen Anteil an der Gottesbestimmung, die es Erbe und Besitznachfolger der dem Untergange verfallenen Völker sein läßt, daß Israel selbstgenügsam meinen könne, das Maß seiner bereits bewiesenen Pflichttreue, wie es hinreichte, um es an die Stelle der Völker in den Besitz des Landes zu bringen, so reiche es auch hin, um es in dem Besitze dieses Landes zu erhalten. Ist es schon nicht so schlecht wie die Völker, so ist es doch noch lange nicht so gut, wie die Bestimmung heißt, deren Verwirklichung sich an den Besitz dieses Landes knüpft. Nicht sein eigenes Verdienst, das Verdienst seiner Väter und die diesen erteilte und an ihm sich erfüllende Gottesverheißung bringt es in das Land. Dieses Verdienst der Väter und diese Verheißung reichen hin, um ihm das Land der Völker zu geben. Aber es wird es nur behalten durch das eigene Verdienst, das es sich noch erst erwerben muß: denn bis jetzt ist es noch עורף erem.

B. 1. שמע ישראל. Das, was ihnen hier zum Bewußtsein gebracht werden soll, ist eben das Gegenteil dessen, was man nach dem äußeren Scheine der Ereignisse urteilen würde. Der äußere Schein der Ereignisse spräche für Israels Tapferkeit und bereits erreichte sittliche Größe. Beides verneint die Gotteswahrheit, darum שמע! — לבא, eigentlich: heim kommen, dahin gelangen, wohin man gehört. —

לרשה גוים וגו' ערים וגו' ירש. לרשה גוים וגו' ערים וגו' ירש, jemanden aus seinem Besitze drängen, sein Besitznachfolger werden, kommt gleichwohl ebenso in Beziehung auf den Besitzer als auf den Besitz vor: beerben und erben. So auch hier לרשה גוים und לרשה ערים. — ובצרה (siehe 1. B. M. 11, 6) unerreichbar gemacht, בשמים, so daß sie der Erde entrückt scheinen.

B. 2. עם גדול ורם. Es ist zweifelhaft, ob גדול sich auf die körperliche Größe oder auf die Größe der Volkszahl bezieht. Neben רם scheint es das letzte zu sein (siehe 4. B. M. 13, 22). Es scheint die ganze kanaanitische Bevölkerung Nachkommen der Anafer gewesen zu sein, und würde dies die letzte Bedeutung rechtfertigen. So auch Amos 2, 9 von der ganzen kanaanitischen Bevölkerung: וְאִנֹּכִי הַשְׁמַדְתִּי אֹתָם הָאֲמָרִי מִפְּנֵיהֶם: אשר כנבה ארזים נבהו וגו'.

B. 3. הוא ישמידם והוא יכניעם לפניך. הוא ישמידם והוא יכניעם לפניך, weil eben sie vor der Gottesgerechtigkeit dem Vernichtungsgeschick verfallen sind, beugt Er sie

will sie vernichten, darum beugt Er sie vor dir, so daß du sie rasch vertreiben und vernichten wirst, wie dir Gott zugesprochen hat.

4. Sage nicht in deinem Herzen, wenn Gott, dein Gott, sie vor dir her fortstößt: um meiner Pflichttreue willen hat mich Gott hingebacht, dieses Land in Besitz zu nehmen, und doch nur wegen der Schlechtigkeit dieser Völker vertreibt sie Gott vor dir.

5. Nicht wegen deiner Pflichttreue und wegen der Geradheit deines Herzens kommst du hin, ihr Land in Besitz zu nehmen; sondern wegen der Schlechtigkeit dieser Völker vertreibt sie Gott, dein Gott, vor dir, und um das Wort in Erfüllung zu bringen, welches Gott deinen Vätern, Abraham, Sizchaf und Jakob zugeschworen.

6. Du kannst es ja wissen, daß nicht wegen deiner Pflichttreue Gott, dein Gott, dir dieses gute Land giebt, es in Besitz zu nehmen; denn du bist ja ein hartnäckiges Volk.

יְשִׁמְדֵם וְהוּא יִכְנִיעֵם לְפָנָיִךְ
וְהוֹרֵשְׁתָּם וְהֶאֱבַדְתָּם מִהָרַב כְּאֲשֶׁר
דִּבֶּר יְהוָה לְךָ:

שלישי. 4. אֶל־תֹּאמַר בְּלִבְבְּךָ בְּהִדָּחַת
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֹתָם וּמִלְּפָנֶיךָ לֵאמֹר
בְּצַדִּיקוֹתַי הִבִּיאֲנִי יְהוָה לָרֶשֶׁת אֶת־
הָאָרֶץ הַזֹּאת וּבְרֶשַׁעַת הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה
יְהוָה מוֹרִישָׁם מִפְּנֵיךָ:

5. לֹא בְּצַדִּיקוֹתַי וּבְיִשְׁרִי לִבְבְּךָ
אֵתָּה בָּא לָרֶשֶׁת אֶת־אֶרֶץ כְּנִי
בְּרֶשַׁעַת הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
מוֹרִישָׁם מִפְּנֵיךָ וּלְמַעַן הָקִים אֶת־
הַדְּבָר אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לְאַבְרָהָם
לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב:

6. וְיָדַעְתָּ כִּי לֹא בְּצַדִּיקוֹתַי יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ אֶת־הָאָרֶץ הַטּוֹבָה
הַזֹּאת לְרֶשֶׁתָּהּ כִּי עַם־קָשֶׁה־עֲרָף
אַתָּה:

vor dir, läßt Er sie ihre Macht und ihren Riesentrog vor dir verlieren, so daß du sie besiegtest.

B. 4. בהרהף. הרף: stoßen (4. B. M. 35, 20 u. 24) mit מ fortstoßen (Jesaias 22, 19). בצדקתי, hier und im folgenden steht צדקה dem רשעה gegenüber. צדקה ist die dem göttlichen Gesetze gezollte Pflichttreue. רשעה buchstäblich ja: die Willkür, der Gesetzesungehorsam, verwandt mit רשע, רשע.

B. 5. ישר ללב ist die nur auf das Pflichtgemäße gerichtete innere Gesinnung. צדקה ist die Legalität der Handlung, ישר ללב die Loyalität der Gesinnung. Das eine ist wohl ohne das andere denkbar. Erst beides zusammen macht den wahrhaft sittlichen Menschen. Du kannst dich noch weder des einen noch des andern in genügendem Maße rühmen. — כי ברשעת וגו' Es sind nur zwei Momente bei deinem siegreichen Einzug ins Land wirksam. Das volle Schuldmaß der Völker bestimmt ihren Untergang, und der deinen Vätern geleistete Verheißungsschwur läßt dich an ihre Stelle treten.

B. 6. ירעה, dein eigenes Bewußtsein muß dir dies sagen, dein עירף = Charakter, den du noch immer bewiesen, steht den Anforderungen des צדק = Charakters diametral entgegen.

7. Bleibe eingedenk, vergiß nicht, wie du Gott, deinen Gott, in der Wüste erzürnt hast; zurück von dem Tage an, da du aus dem Lande Mizrajim gezogen, bis ihr zu diesem Orte gekommen, waret ihr ungehorsam mit Gott.

7. זָכַר אֶל-תְּשׁוּבָה אֶת אֲשֶׁר-
הִקְצַפְתָּ אֶת-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּמִדְבָּר
לְמַן-הַיּוֹם אֲשֶׁר-יִצְאֶתָּה מִצְרָיִם
עַד-בְּאֶזְכְּבֶם עַד-הַמָּקוֹם הַזֶּה מִמִּצְרַיִם
הֵייתָם עִם-יְהוָה:

B. 7—29. Kap. 10, 1—11. Dieses Bewußtsein von der noch andauernden sittlichen Unzulänglichkeit für ihre große Aufgabe, wird nun durch einen Rückblick auf ihre Verirrungen während der Wanderung in der Wüste unterstützt, deren Mittelpunkt die Egelsünde bildet, um welche sich die andern nur in Andeutungen gruppieren. Beweist doch nichts so wie diese Egelsünde, wie tief noch der Abstand des Volkes von der Stufe war, auf welcher das Gesetz, das ihnen ward, eine Verwirklichung erwarten durfte, wie daher dieses Gesetz sich erst das Volk gleichsam erobern mußte, das sein Träger durch die Zeiten und sein Vollbringer in der Zeit werden sollte, wie es daher von vornherein über das Israel der Gegenwart auf das Israel der Zukunft hinausblicken mußte. Es ist aber ein Moment, das in diesem Rückblick besonders hervortritt. Es war ihnen soeben gesagt, daß sie wohl ohne hinreichendes sittliches Verdienst das verheißene Land erobern, nicht aber ohne hinreichendes sittliches Verdienst das Land behalten werden (Kap. 9, 1—6 und 8, 19 u. 20). Dieser Rückblick zeigt ihnen klar, wie wenig sie sich auf Grund der den Vätern gewordenen Verheißung etwa einer sittlichen Sorglosigkeit hingeben dürften. Die den Vätern gewordene Verheißung, daß aus ihren Nachkommen ein großes Volk erstehen werde, durch welches alle Geschlechter der Erde sich den Segen gewinnen werden, erfüllt sich und wenn auch zeitlich ein ganzes Geschlecht dieses Volkes zu Grunde ginge und auch nur eine pflichttreue Seele übrig bliebe, die die große sittlich geistige Bestimmung des Väterbundes fortzutragen fähig wäre (B. 14). Überhaupt darf sich keine Gesamtheit und kein einzelner, wie bedeutungsvoll auch ihre Sendung für das Werk Gottes auf Erden wäre, dem Dünkel hingeben, sie seien unentbehrlich für das Werk Gottes auf Erden, und in diesem Dünkel sündigen. Das בקרבי אקדש erfüllt sich am Volke wie an des Volkes Männern. Über zeitliche Geschlechter des Volkes und über zeitliche Männer im Volke, wie groß sie auch wären, geht die Wahrung Gottes ihren Zielen zu hinüber. Auch ein Aharon wird aus seiner Zeit hinausgerufen, um auf Bergeshöhe sein Grab zu finden, während im Thale das Volk ungestört seinen weiteren Zielen entgegenwandert (Kap. 10, 6 u. 7), und wohl möchte Moses bei diesem Gedächtnis seines Bruders an seinen eigenen so bald bevorstehenden Heimgang denken, der ja allen künftigen Männern in Israel die Mahnung zurnft: Vergesset nicht, selbst ein Moses war für die Weiterführung der Gotteszwecke entbehrlich. Auch Moses starb auf Bergeshöhen und das Volk zog seiner Zukunft ununterbrochen weiter entgegen!

B. 7. זָכַר עַל הַשְׁכָּחָה, denke immer daran, damit es dir nicht ganz in Vergessenheit komme. — הקצפה קצף ist der allgemeinste Ausdruck für: Zürnen. Wie כעס, verwandt mit כחש, das Schmerzgefühl über die verkehrte Wahrhaftigkeit eines Seins, d. h. das durch die Vorstellung hervorgerufene Schmerzgefühl ist, daß etwas nicht so ist, wie es sein sollte: so ist קצף, verwandt mit כוב, das durch ein den Erwartungen nicht entsprechendes Verhalten hervorgerufene Gefühl der Entrüstung. Insofern ist es auch verwandt mit יצב und קצב, indem es der verkehrten Wirklichkeit das Festgestellte und Feststehende des Erwarteten gegenüber aufrecht hält.

8. Selbst zu Choreb habt ihr Gott erzürnt, und es zürnte Gott so wider euch, daß er euch vernichten wollte.

9. Als ich den Berg hinan gegangen war, steinerne Tafeln, Tafeln des Bundes zu empfangen, welchen Gott mit euch geschlossen hatte, und ich auf dem Berge vierzig Tage und vierzig Nächte verweilte, — Brot hatte ich nicht gegessen und Wasser nicht getrunken —

8. וּבַחֲרָב הִקְצַפְתֶּם אֶת־יְהוָה
וַיִּחַאֲנֶף יְהוָה בְּכֶם לְהַשְׁמִיד אֶתְכֶם:

9. בְּעַלְתִּי הָהָרָה לָקַחְתָּ לְוַחַת
הָאֲבָנִים לְוַחַת הַבְּרִית אֲשֶׁר־כָּרַת
יְהוָה עִמָּכֶם וְאֲשֶׁב בְּהָר אֲרָבָעִים
יּוֹם וְאֲרָבָעִים לַיְלָה לֶחֶם לֹא אָכַלְתִּי
וּמַיִם לֹא שָׁתִיתִי:

ב־ wird sonst nur mit dem Akkusativ oder mit ה' konstruiert. מִמְרִים הֵייתֶם עִם ה' kann daher nicht wohl heißen: ihr waret ungehorsam gegen Gott, sondern: ihr waret ungehorsam mit Gott, d. h.: ihr waret nie ganz mit Gott, es gab immer eine Seite, in welcher ihr Gott den Gehorsam versagtet. Freilich liegt darin auch implizite der Trost, daß sie nie ganz Gott den Gehorsam gekündet hatten, auch als מִמְרִים waren sie עִם ה', sowie sie עִם ה' doch immer auch מִמְרִים waren.

B. 8. ובחרב. Schon in Choreb, sofort bei der ersten Grundlegung eurer nationalen Bestimmung. וַיִּחַאֲנֶף בְּכֶם das unmittelbar durch ein mißliebiges Verhalten eines andern hervorgerufene Gefühl der Entrüstung ist, ist הִחַאֲנֶף: das mit Bewußtsein und Überlegung „Sich in Zorn versetzen“ gegen einen andern. Daher steht es vor Strafverhängnissen und sagt, daß sie nicht in leidenschaftlichem Aufwallen, sondern mit sich selbst beherrschender Überlegung gefaßt werden. So hier und 1, 37; 4, 21; 9, 20. Auch das הִרְקַצָּה (Jesaias 8, 22) ist ein solches aus Nachdenken hervorgehendes Böswerden mit seinem Gott und König, es ist ein sich in Zorn Hineinreden.

Die Verwandtschaft mit עָנָה, Zweig, dürfte אָנָה als eine sich zur Äußerung und einem andern das ihm Gebührende in Wort und That zu bringen drängende, innere Stimmung bezeichnen. So ist ja auch עָבַר, der höchste Grad des Zürnens, von der Anschauung des Aus-sich-hinaus-, Über-sich-hinaustretens gebildet, und עָבַר, Job 21, 10 heißt: einen zum Äußerlichwerden drängenden Keim in etwas legen, trüchtig machen.

B. 9. לווחת האבנים. Wiederholt werden die Tafeln mit der Stoffbeifügung אבנים genannt. Die Gesezesworte sind in Stein gegraben, sie sind das Unabänderliche, Absolute wie Stein, daher ja בריה und כרה (1. B. M. 6, 18).

אֲרָבָעִים יּוֹם וגו'. Wiederholt werden in diesem Rückblick, hier und Verse 11, 18 und 25 sowie 10, 10 die vierzig Tage und Nächte hervorgehoben, die Moses dreimal: vor Erteilung der ersten Gesezes tafeln, nach Geschehen des Egelabfalls, vor Erteilung der zweiten Gesezes tafeln, fastend vor Gott zugebracht. Es muß diese immer gleiche Vorbereitungszeit vor der Erteilung und Wiedererteilung der Gesezes tafeln, sowie vor der in der Mitte liegenden Wiedererlangung der vollen Gnade, ihre tief innerliche Bedeutung haben. Welchen Einfluß ein solches vierzigtägiges von allen irdischen Beziehungen abgeschiedenes und doch den höchsten irdischen Beziehungen zugewandtes Sein vor Gott auf Moses Geistesinnere gehabt haben möge, wie namentlich die mittleren, zu der höchsten Gottesoffenbarung über Gottes Walten (2. B. M. 33, 12 f.) führenden, ihn zu der einer solchen Offenbarung vielleicht entsprechenden Geistesstufe gehoben haben mögen, entzieht sich jeder auch nur ahnenden Betrachtung. Allein die Wirkung, die diese vorbereitenden Zeiten der Abgeschiedenheit des Führers auf das seiner harrende Volk gehabt haben müssen, bietet sich wohl zum Gegenstand der Erwägung. Und da dürften denn diese

10. וַיִּתֵּן יְהוָה אֵלַי אֶת־שְׁנֵי לוחֹת 10. da gab mir Gott die zwei steinernen Tafeln, geschrieben mit dem

Zeiten des Harrens sowohl die hohe Bedeutsamkeit des durch Moses für das Volk zu erlangenden Zieles, dem sie entgegenzuharren hatten, als auch den Abstand der noch unvollkommenen Würdigkeit der Zustände, aus welchen sie einem solchen Ziele entgegenharrten, eben durch dieses vierzigtägige Harren allen Geistern und Gemütern des Volkes zur tief eindringenden Beherzigung nahe gelegt haben.

Zwischen מתן הורח und קבלת הלווח liegt noch ein bedeutender Abstand. Jenes brachte die Verpflichtung zum Geseze, dieses wollte aber durch Übergabe der Gesezestafeln die Nation selbst zum Wahrer, Vertreter und Träger des göttlichen Gesezes für alle Zeiten bestellen. Das Gottesgesez für sie und die Menschheit sollte ihnen anvertraut werden. Das setzt zuerst das treueste Selbststehen auf dem Boden des Gesezes voraus. Wir begreifen, wie das vierzigtägige Entgegenharren eine Selbstarbeit an sich selber einem jeden im Volke, ein Durchbringen mit dem Vernommenen, ein Befestigen in der נעשה ונשמע=Treue, und damit mindestens als Vorfuß jene Gesinnung habe erzielen sollen, die der קבלת הלווח=Stufe entsprochen haben würde; begreifen, wie schon die bloße Entfernung Moses jeden Mann im Volke zur Selbstvertretung des vernommenen Gottesgesezes hätte aufrufen sollen; begreifen damit zugleich umso mehr Motiv und Bedeutung der לעיניהם, nachdem sie so kläglich diese erste Probe bestanden. Nicht die Verpflichtung zum Geseze war mit diesem Zerbrechen der Gesezestafeln geändert. Ihre Unwürdigkeit, Depositäre dieses göttlichen Gesezes zu sein, ward ihnen damit veranschaulicht.

Mit dem Vernichten des Götterkalbes, mit dem Auftreten des Stammes Levi im Volke, mit dem Hinrichten der Schuldigen und mit dem in der Selbstentkleidung des Horebschmuckes sich aussprechenden Erwachen eines sich selbst richtenden Schuldbewußtseins im Volke, war die verschuldete Gesamtvernichtung abgewendet und die Möglichkeit des Wiedereintritts einer reinen Beziehung zu Gott und zu der großen Bestimmungszukunft angebahnt. Allein dieses Bewußtsein muß zur Gesinnung, und die Gesinnung zum ernststen Lebensvorfuß für künftige Pflichttreue reifen; nie und nimmer ist bloß augenblicklicher Neuausdruck vermögend, kleine oder große Schuld zu tilgen; es muß die Selbstarbeit zur völligen reinen Wiedergeburt den Gnadenbeistand zum Gelingen dieser Arbeit und das Sühnewunder einer die Schuldvergangenheit begrabenden כפרה erringen; und auch dieser Arbeit, der Erringung eines so großen Zieles, wurde eine vierzigtägige Frist gegönnt, die, wie wir zu 2. B. M. 33, 9—11 vermutet, von Moses nicht auf dem Berge, sondern in seinem Zelte außerhalb des Lagers vor Gott zugebracht wurde.

Und es war Moses das Wiederanknüpfen einer volleren Beziehung Gottes zum Volke, der Wiedereintritt des Volkes in seine Zukunftsbestimmung auf dem Boden einer schuldgefühnten Vergangenheit, „wieder hergestellte Gesezestafeln neben den zerbrochenen“ verheißen. Wieder sind es vierzig Tage, während welcher das Volk die Probe der Entfernung Moses zu bestehen und das Hinaufarbeiten zu der Höhe der seiner wieder wartenden Bestimmung zu vollbringen hatte, Depositäre des göttlichen Gesezes für die Zukunft seiner Geschlechter und die Zukunft der Menschheit zu werden.

Ob die Frist von gerade vierzig Tagen im Anklang zu der ersten Entwicklungsfrist eines werdenden Menschenkeims, somit als Zeittypus eines „Menschwerdens“ gewählt ist, wagen wir nur fragend anzudeuten. —

B. 10. וועליהם ככל וגו', ככל וגו' gleich bei dem ersten Anfang der Gesezesoffenbarung, bei dem unmittelbaren Gotteswort und der unmittelbaren Gottes-

Gottesfinger, und auf ihnen war allen den Worten gemäß, die Gott mit euch auf dem Berge aus dem Feuer heraus am Tage der Versammlung gesprochen hatte.

11. Es war nach Ablauf von vierzig Tagen und vierzig Nächten, — Gott hatte mir bereits die beiden steinernen Tafeln, die Tafeln des Bundes, gegeben, —

12. da sagte Gott zu mir: Auf, gehe rasch hinunter von hier, denn dein Volk, das du aus Mizrajim herausgeführt, hat es verderbt! Sie sind gar rasch aus dem Wege gewichen, den ich ihnen geboten habe; sie haben sich ein Gußbild gemacht!

13. Gott sagte weiter zu mir: Ich habe dieses Volk gesehen, und siehe, es ist ein hartnäckiges Volk.

14. Lasse ab von mir, daß ich sie vernichte und ihren Namen unter dem Himmel fortlösche; ich will dich zu einem noch zahlreicheren und mächtigeren Volke machen.

15. Ich wandte mich und ging von dem Berge hinunter, der Berg loberte noch in Feuer, und die beiden Tafeln des Bundes waren auf meinen beiden Händen.

הָאֲבָנִים בְּתַבִּימַי בְּאֶצְבְּעֵי אֱלֹהִים
וַעֲלִיָּהֶם כָּכֹל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר
יְהוָה עִמָּכֶם בְּהַר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ בְּיוֹם
הַקָּהָל:

11. וַיְהִי מִקֵּץ אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים
לַיְלָה נָתַן יְהוָה אֵלַי אֶת־שְׁנֵי לְחַת
הָאֲבָנִים לְחֹת הַבְּרִית:

12. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי קוּם רַד
מִהַר מִזֶּה כִּי שָׁחַת עַמּוֹךְ אֲשֶׁר
הוֹצֵאתָ מִמִּצְרָיִם סָרוּ מִהַר מִן־הַדֶּרֶךְ
אֲשֶׁר צִוִּיתָם עֲשׂוּ לָהֶם מִסֻּכָּה:

13. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר רְאִיתִי
אֶת־הָעָם הַזֶּה וְהִנֵּה עַם־קְשִׁיָּה־עֲרָף
הוּא:

14. הֲרַח מִמֶּנִּי וְאַשְׁמִדֵם וְאַמְחֶה
אֶת־שִׁמְכֶם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם וְאַעֲשֶׂה
אוֹתוֹךְ לְגוֹי־עֲצוּם וְרַב מִמֶּנּוּ:

15. וְאַפֵּן וְאַרְדּוּ מִן־הַהָר וְהָהָר
בַּעַר בְּאֵשׁ וְשָׁנֵי לְחֹת הַבְּרִית עַל
שְׁתֵּי יָדַי:

schrift, reichte das Wort weiter als die Schrift, war in den knappen Wortlaut der Schrift nur andeutend der reiche Inhalt des gesprochenen Wortes niedergelegt. Vergl. Megilla 19 b: מאי דכתיב ככל הדברים וגו' מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שהסופרים עתידין לחדש בין כל רבור ורבור דקדוקיה ואותיותיה של תורה. ביים הקהל. Es war das Volk unermittelt vor Gott versammelt und selbst Moses zum Volke zurückgetreten (siehe 2. B. M. 19, 25).

WB. 11—14. Siehe zu 2. B. M. 32, 1 f. — מקץ ויהי siehe zu B. 9.

B. 15. וְהָהָר בער באש, noch kündigte das Feuer auf dem Berge die göttliche Gegenwart an. — על שתי ידי: sie ruhten auf meinen beiden Händen, ich faßte sie nicht, hielt sie nicht, ich war nur ihr Träger und Bringer. Verschieden davon heißt es von den ihrem Stoffe nach dem Menschenwerk angehörenden zweiten Tafeln Kap. 10, 3: ושני הלוחה בדי. —

16. Als ich da sah und siehe, ihr hattet gegen Gott, euren Gott, gesündigt, hattet euch ein gegossenes Kalb gemacht, waret rasch von dem Wege gewichen, den euch Gott geboten hatte:

17. da ergriff ich die beiden Tafeln und warf sie hinab von meinen beiden Händen, und zerbrach sie vor euren Augen.

18. Und ich warf mich hin vor Gott, wie das erste Mal, vierzig Tage und vierzig Nächte, Brot aß ich nicht und trank kein Wasser; über all eure Sünde, die ihr begangen, das, was das Böse in den Augen Gottes ist, zu vollbringen, ihn zu erzürnen.

19. Denn mir graute vor dem Zorn und dem Unwillen, da Gott über euch gezürnt hatte, euch zu vernichten. Auch diesmal erhörte mich Gott.

16. וְאָרָא וְהִנֵּה חֲמָאתֶם לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם עֲשִׂיתֶם לָכֶם עֲגֹל מִסַּבֵּה סִרְתֶּם מִהָר מִן־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֶתְכֶם:

17. וְאַתְּפֹשֵׁל בְּשַׁנֵּי הַלְּחָת וְאַשְׁלֹכֶם מֵעַל שְׁתֵּי יָדַי וְאַשְׁבְּרֶם לְעֵינֵיכֶם:

18. וְאַתְּנַפֵּל לִפְנֵי יְהוָה בְּרֹאשׁוֹנָה אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה לֶחֶם לֹא אָכַלְתִּי וּמַיִם לֹא שָׁתִּיתִי עַל־כֹּל־חַטֹּאתֵיכֶם אֲשֶׁר חֲמָאתֶם לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה לְהַכְעִיבוֹ:

19. כִּי יִגְדַּתִּי מִפְּנֵי הָאֵף וְתַחֲמָה אֲשֶׁר קָצַף יְהוָה עֲלֵיכֶם לְהַשְׁמִיד אֶתְכֶם וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֵלַי גַּם בַּפְּעַם הַזֶּה:

B. 17. ואחפש. Bis dahin trug ich sie auf meinen Händen, ich war nur Träger und Überbringer eines mir anvertrauten Gutes. Beim Anblick eurer Versündigung ergriff ich, handelte ich aus eigenem Antriebe, nach eigenem Entschluß, ich begriff, daß mein Auftrag zu Ende war, daß es Verrat an dem mir anvertrauten Gute wäre, euch zu dessen Depositären zu machen, שהי ירי ואשלכם מעל ידיו und warf das zu Boden, was mir zu überbringen anvertraut war.

B. 18. ואתנפל (siehe zu B. 9). ואתנפל bezieht sich wohl nicht auf ראשונה, sondern auf יום ארבעים. Von den ersten heißt es ja oben וגוי כהר, und ebenso von den letzten Kap. 10, 10. Nur den mittleren, כפרה für die große Versündigung erstrebenden, entspricht das והתנפל לפני ה'. — על כל חטאתכם, es enthielt ja der Vorgang mannigfaltige Seiten der Verirrung, von den Anstiftern, den bewußt und unbewußt Mithingeringenen, bis zu denen, die zu dem Abfall geschwiegen und nicht für die Gottesfacke abwehrend eingetreten. — הרע לעשות dürfte sich wohl nicht auf beziehen, sondern auf וגוי, das zu thun, was so sehr das Schlechte ist in Gottes Augen, daß, wo es geschieht, es ihm, menschlich gesprochen, schweren Kummer bereitet. Man müßte es denn auf die Gesinnung der Anstifter, des ערב רב, beziehen, die allerdings einen Abfall von Gott beabsichtigten, und das ganze Volk trifft der Vorwurf, daß sie sich an etwas thätig oder schweigend beteiligten, was in erster Absicht geradezu eine Empörung gegen Gott im Sinne hatte.

B. 19. כי יגדתי יג. טוב ויטב wie גור gleichbedeutend mit גור. Es scheint, daß אף und חמה das anhaltende äußere und innere Zürnen bedeutet, während קצף wie oben bemerkt, die unmittelbar hervorgerufene Entrüstung bedeutet. Euer Verbrechen war ein solches, daß es an sich eure sofortige Vernichtung verdient hätte, wie dies ja auch sogleich 2. B. M. 32, 10 ausgesprochen war, und wenn auf Moses sofortige Zür-

20. Auch über Aharon war Gott sehr erzürnt, ihn zu vernichten, und ich betete auch für Aharon in jener Zeit.

21. Eure Sünde aber, das Kalb, das ihr gemacht hattet, hatte ich genommen und es in Feuer verbrannt, es vollständig zerstoßen und zerrieben, bis es fein zu Staub wurde, und seinen Staub in den Bach hingeworfen, der vom Berge herabkommt.

22. Ebenso in Tabera und in Massa und in Ribroth hattathaawa habet ihr Gott erzürnt.

20. וּבְאַהֲרֹן הִתְאַנַּף יְהוָה מְאֹד לְהַשְׁמִידוֹ וְאֶת־פִּלֵּל נָם-בְּעַד אֶהֱרֹן בְּעַת הַהוּא :

21. וְאֶת־הַטֹּאתְכֶם אֲשֶׁר-עָשִׂיתֶם אֶת־הָעֵגֹל לְקַחְתִּי וְאֲשַׁרְף אֹתוֹ וּבָאֵשׁ וְאָכַת אֹתוֹ טָהוֹן הַיֵּטֶב עַד אֲשֶׁר-יָדַק לְעָפָר וְאֲשַׁלֶּה אֶת־עָפָרוֹ אֶל־הַנַּחַל הַיָּרֵד מִן־הַהָר :

22. וּבְתַבְעֵרָה וּבְמִסָּה וּבְקִבְרֹת הַתְּאֵנָה מְקַצְפִּים הָיִיתֶם אֶת־יְהוָה :

bitte diese auch nicht sogleich eingetreten war, so war doch noch bis zur inneren Umwandlung des Volkes noch voller Grund zu *אף* und *חמה* vorhanden. Die Vernichtungsschuld, die noch auf dem Volke lastete, fürchtete Moses. Dafür zu *כפרה* zu erwirken und dieser *כפרה* das Volk würdig werden zu lassen, war die Bestimmung der mittleren vierzig Tage, wie bereits oben zu B. 9 angedeutet.

Gott hatte ihn schon gleich, bevor Moses den Berg verlassen hatte, auf seine Fürbitte erhört, das Verhängnis sofortiger Vernichtung nicht eintreten zu lassen (2. B. M. 32, 14), Gott erhörte ihn auch jetzt nach den vierzig Tagen, vollendete *כפרה* zu gewähren und Israel aufs neue mit dem Gottesgefeße in seinem Schoße seine weltgeschichtliche Sendung antreten zu lassen. Für den nächsten Zweck dieses Rückblicks lag vor allem daran, dem Volke zum Bewußtsein zu bringen, wie nahe sie bereits daran gewesen, um ihres Abfalls willen der gänzlichen Vernichtung anheim zu fallen, wie sie daher nimmer auf die den Vätern gewordene Verheißung hin sich der Pflichtvergessenheit gegen Gottes Gesetz hinzugeben hätten.

B. 20. *ובאהרון וגו'*. Wäre doch selbst Aharon, ohne Moses Fürbitte, in Folge seines nicht entsprechenden Verhaltens dem sündhaften Anjinnen des Volkes gegenüber, dem Untergange verfallen. Was aber der Priester im Volke ist, das ist Israel in der Völker Mitte. Beide schützt nicht nur ihre gottgewiesene Stellung nicht vor den Folgen ihrer Verirrungen; ihre Stellung macht diese nur um so verantwortungsschwerer.

B. 21. *ואת הטאותכם*. Diese völlige Vernichtung und Zerstreuung des Götterkalbes liegt vor den vierzig Tagen. Ihrer wird noch nachträglich, gleichsam nebenher, noch erwähnt, wohl, um gelegentlich auch das handgreiflich Unvernünftige einer solchen Verirrung dem Gedächtnis zu überantworten, daß dem, was Menschenhände bis zur Zerstreuung in alle Winde vernichten konnten, der Wahn irgend eine Spur von Göttlichem innewohnend andichten konnte!

B. 22. *ובהבערה וגו'*. B. 21 war mehr Parenthese und setzt B. 22 den mit der Egelverirrung begonnenen Gedankengang fort. Wie beim Egel, so versielen sie auch in der *הבערה* und einem zum Abfall sich steigenden Irrenwerden an der göttlichen Führung. *הבערה* war eine Unzufriedenheit mit der göttlichen Führung, *מסה* ein Zweifel an derselben, und während der Egelabfall sich in einer äußeren Gesamthat vollzog, waren beide, *הבערה* und *מסה*, ein mehr innerlich gebliebener, zunächst nur Gott offen-

23. Und als Gott euch von Kadesch Barnea mit dem Auftrag entsandte: Gehet hinauf und nehmet das Land in Besitz, das ich euch gegeben! da wart ihr gegen den Ausspruch Gottes, eures Gottes, ungehorsam und glaubtet ihm nicht und hörtet nicht auf seine Stimme.

24. Ungehorsam waret ihr mit Gott seitdem ich euch kannte!

25. Als ich aber vor Gott mich niederwarf in jenen vierzig Tagen und vierzig Nächten, die ich niedergeworfen verbrachte, weil Gott gesprochen hatte, euch zu vernichten,

23. וּבְשִׁלַּח יְהוָה אֶתְכֶם מִקֶּדֶשׁ
בְּרַגְעַ לֵאמֹר עָלוּ וּרְשׁוּ אֶת־הָאָרֶץ
אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם וּפְתֹרוּ אֶת־פִּי יְהוָה
אֱלֹהֵיכֶם וְלֹא הֵאֱמַנְתֶּם לוֹ וְלֹא
שָׁמַעְתֶּם בְּקוֹלוֹ:

24. כִּמְרִים הָיִיתֶם עִם־יְהוָה מִיּוֹם
דַּעַתִּי אֶתְכֶם:

25. וְאֶהְפֹּל לִפְנֵי יְהוָה אֶת־אַרְבָּעִים
הַיּוֹם וְאֶת־אַרְבָּעִים הַלַּיְלָה אֲשֶׁר
הִתְנַפְּלֹתִי בֵּי־אָמַר יְהוָה לְהַשְׁמִיד
אֶתְכֶם:

barer Gesinnungsabfall und geben warnend die Thatsache der bleibenden Erinnerung hin, wie selbst der bloße Gedanke, der höchstens in Wort sich äußernde Gedanke, Gott offenbar ist und selbst jeder einzelne mit seinen Gedanken, Gesinnungen und Reden vor Gott steht (siehe 4. B. M. 11, 1 und 2. B. M. 17, 7). Wie aber innere Empörung das schwerere, dem äußeren Egelabfall verwandtere Verbrechen ist, als der innere Zweifel, so ist auch הבערה vor מכה genannt, obgleich der Zeit nach dieses jenem voranging. An diese geistigen Verirrungen schließt sich dann die Verirrung aus lüsterner Sinnlichkeit in קברות החווה (4. B. M. 11, 4 f.).

B. 23. Und schließlich die Erinnerung an den מרגלים=Aufstand, der für das ganze Geschlecht der Wüste so verhängnisvoll wurde, und der in der offenen Empörung והמרו אה פי gipfelte, worauf wohl das ר' א' hinblickt, aus Mangel an „Zutrauen“ in Gottes Versicherung (nicht: בו האמננו, sondern: לו), ihr „glaubt“ Gott nicht, was Er euch im Gegensatz zu den Behauptungen der Rundscharter versichert hatte, und ihr hattet den Muth nicht, das zu vollziehen, was Er euch geboten hatte, es fehlte euch die ewig frische Kraft des Gottgehorsams, der eben aus dem Gottgehorsam und in dem Gottgehorsam den Mut und die Zuversicht zu allem schöpft und findet.

B. 24. Und M' ist das zusammenfassende Gesamturteil über ihre Vergangenheit (siehe zu B. 7).

B. 25. Dieser Rückblick auf die verirrungsvolle Vergangenheit des Volkes, in welcher die Egelverirrung als die bedeutendste hervorrage, schließt mit der Mitteilung des Gehalts, mit welchem Moses während der mittleren vierzig Tage כפרה und von dieser getragene Wiederanknüpfung des Bundesverhältnisses Israels mit Gott anstrebte und erreichte, um seinem Volke und allen künftigen Geschlechtern seines Volkes die Motive anzudeuten, welche die göttliche Führung, ungeachtet so großer und wiederholter Verirrungen des Volkes, bestimmen konnten, das Volk gleichwohl für die Zukunft zu erhalten und der Erfüllung seiner großen weltgeschichtlichen Sendung inmitten der Völker entgegen zu führen. — אשר ההנפלה: die bereits oben (B. 18) erwähnt sind.

26. da betete ich zu Gott und sagte: In Liebe Recht überder Gott, mein Herr! Verhänge nicht Verderben über dein Volk und dein Erbe, das du mit deiner Größe erlöst! das du aus Mizraim mit gewaltiger Hand geführt!

27. Gedenke deiner Diener, Abrahams, Sizaaks und Jakobs, wende dich nicht an die Starrheit dieses Volkes, an seine Geseklosigkeit und seinen Leichtsinn!

26. וְאַתְּפַלֵּל אֶל־יְהוָה וְאָמַרְתָּ אֲדֹנָי יְהוִה אֱלֹהֵי־שָׁמַיְתָּ עִמָּךְ וְנִחַלְתָּךְ אֲשֶׁר פָּרִיתָ בְּגִדְלֶךָ אֲשֶׁר־הוֹצַאתָ מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה:

27. וְזָכַר לְעַבְדֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב אֶל־הַפֶּן אֶל־קְשֵׁי הָעָם הַזֶּה וְאֶל־רָשָׁעוֹ וְאֶל־חַטָּאתוֹ:

B. 26. וְאַתְּפַלֵּל (siehe 1. B. M. S. 286 f). — אֲדֹנָי וגו' (siehe zu Kap. 3, 24). Der erste Name, der Gott als seinen Herrn und sich als Gottes Diener, als das seines Dienstes gewürdigte Werkzeug begreift, spricht ebenso die völlige Hingebung an jede Gottesentscheidung aus, als er die Seite berührt, von welcher aus Moses auf die Entscheidung betend einzuwirken wagt, die ja eben keine andere, als das Werk selber ist, in dessen Dienst Moses mit seiner Sendung stand. Der zweite Name spricht die ganze Tiefe der göttlichen Waltung aus, deren Gerechtigkeit, ja deren strafende Gerechtigkeit selbst nur eine andere Erscheinungsform der ewig sich selbst gleich bleibenden göttlichen Liebe ist, die selbst beim herbsten eine Gegenwart vernichtenden Verhängnis nur das Aufblühen eines reineren Lebens der Zukunft im Auge hat.

אֲדֹנָי וגו' sie sind עִמָּךְ, sind doch die einzige Volksgesellschaft, die die Hörigkeit an dich und die Verpflichtung zu dir als einziges Bindemittel ihrer Zusammengehörigkeit und ihrer sozialen Vereinigung haben, וְנִחַלְתָּךְ: und sie sind gleichsam das „dir“ aus dem heidnischen Götterwahn der übrigen Menschheit wieder zugefallene „Erbe“, אֲדֹנָי: „lasse sie doch nicht mitten in dem Wege zu dem Ziele, das du mit ihnen vorhast, plötzlich zu Grunde gehen!“ das ist doch ganz eigentlich שָׁחָה (siehe 1. B. M. S. 166).

אֲשֶׁר פָּרִיתָ בְּגִדְלֶךָ, in ganz außerordentlicher Weise, mit dem Einsetzen deiner „Größe“, d. i. deiner alle anderen Wesen und Mächte spezifisch überragenden Wesenheit und Macht, hast du sie dir ausgelöst, אֲשֶׁר הוֹצַאתָ וגו', sie waren der Menschengewalt verfallen und du hast sie mit der Gewalt obliegenden Gewalt frei gemacht. — Solltest du all dieses Außerordentliche vergebens gethan haben wollen? War dir ihr Wesen, ihre geistige und sittliche Stufe nicht offenbar, als du sie, und gerade sie aus allen Völkerefamilien der Erde herausgegriffen, um deine Größe und deine Macht an ihnen zu offenbaren? Du hast doch gewiß das tief Innerste ihres Wesens gefannt, als du sie für deine Zwecke erwähltest — sollten die Motive, die bei ihrer Erwählung die bestimmenden waren, nicht auch für ihre Forterhaltung Fürsprache üben dürfen?

B. 27. וְזָכַר וגו'. Sind sie nicht die Söhne Abrahams, Sizaaks und Jakobs, die du so voll würdigen konntest, deine Diener zu nennen, die es so rein und ganz in den verschiedensten Prüfungslagen waren und blieben, — sollte von dem hehren Charakter dieser Ahnen keine Spur sich auf die Enkel vererbt haben, sollte von deren edlem Menschum kein Keim in den Enkeln schlummern, der sich einst zu gleich edler Vollen dung hinausleben werde, so daß aus solcher Stammeswurzel dereinst in reicher Ernte den Ahnen gleiche Enkel deinem Dienste erstehen? Gedenke, was die Ahnen waren, was die Enkel werden können, und siehe ab von der — augenblicklichen, vorübergehenden — Unwürdigkeit ihres gegenwärtigen Geschlechts! Von der „Härte“, „Zügellosigkeit“ und

28. Daß nicht das Land, aus welchem du uns herausgeführt, sage: Es liegt nicht in der Macht Gottes, sie in das Land hinzubringen, das er ihnen zugesprochen hat, und aus Haß gegen sie hat er sie hinausgeführt, um sie in der Wüste umkommen zu lassen.

29. Und sie sind doch dein Volk und dein Erbe, das du mit deiner großen Kraft und deinem gestreckten Arm hinausgeführt!

Kap. 10. V. 1. In jener Zeit sprach Gott zu mir: Haue dir zwei Tafeln aus Stein wie die ersten, und gehe herauf zu mir den Berg hinan, und mache dir eine Lade aus Holz.

28. פְּדוּיֵאמְרוּ הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָנוּ מִשֵּׁם מִבְּלִי יְכַלֵּת יְהוָה לְהַבְיֵאֵם אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-דִּבֶּר לָהֶם וּמִשְׁנֵאתוּ אוֹתָם הוֹצֵיאֵם לְהַמְתָּם בַּמִּדְבָּר:

29. וְהֵם עַמֶּךָ וְנַחֲלָתְךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ בְּכַחַתְךָ הַגָּדֹל וּבְיָרֵעַ הַנְּטוּיָה: פ

י רביעי: 1. בַּעֲתָ הַהוּא אָמַר יְהוָה אֵלַי פֶּסֶל-לָךְ שִׁנְיָ-לוּחַת אֲבָנִים כְּרֵאשִׁימִים וְעֵלָה אֵלַי הַהָרָה וְעָשִׂיתָ לָךְ אֲרוֹן עֹץ:

dem „Leichsinn“ des gegenwärtigen Geschlechtes siehe ab, und gedenke des willigen Gehorsams, der Pflichttreue und des Ernstes, die ihre Väter als deine „Diener“ bewährten!

V. 28. Und du hast ja nicht nur um ihrer und ihrer Ahnen willen für sie und an ihnen gethan, was du gethan, Erleuchtung und Belehrung der übrigen Menschheit war ja mindestens in gleichem Maße dein Augenmerk bei all dem Außerordentlichen, was du für dieses Volk gethan — und wenn du sie nun nicht zu dem ausgesprochenen Ziele führst, wenn du sie in der Wüste hinstirben lässest, so würde damit ja gerade das Gegentheil von dem bewirkt werden, was erzielt werden sollte; ohnmächtig gegen ein höheres Fatum und menschenfeindlich, wie heidnische Gottheiten in der Vorstellung ihrer Verehrer erschiene auch Gott der eine Einzige in der Auffassung der Völker, denen doch gerade an Israels von Gott geleitetem Geschehe eine Ahnung von der freien Gottesmacht und der liebenden Gottesgröße aufgehen sollte.

V. 29. Und sie sind doch noch und bleiben doch für immer in den Augen der Völker und im Vergleich zu ihnen und nachher; wie tief auch gesunken, und wie fernab von ihrem hohen Ziele, sind sie doch dir näher als alle andern, tragen sie doch deinen Namen, sind sie nach ihrer Bestimmung und nach ihrem geschichtlichen Ursprunge nach die, die du mit Offenbarung deiner „Weltschöpferkraft“ und deiner „Völker beherrschenden Macht“ hinaus in die Freiheit geführt.

Mit allen diesen Wahrheiten, durchdrang Moses sein Inneres, und mit ihnen erfüllt und von ihnen getragen, wagte er die Bitte an Gott: *אל תשחה!* und es war schon oben V. 19 gesagt: *וישמע ר' אלי גם בפעם ההיא* daß Gott ein Wiederanknüpfen seiner Beziehungen zu Israel verheißt.

Dieser Wiedererwählung Israels waren die dritten vierzig Tage geweiht, auf welche in folgendem zurückgeblickt wird.

Kap. 10. V. 1. *בעת ההיא*. Am Ende jener mittleren vierzig Tage, in welchen Moses um die Wiederanknüpfung der besonderen göttlichen Verwaltungsbeziehungen zu Israel sich bewarb (siehe 2. V. M. 33, 12 f. und 34, 1 f.). — *ועשית לך וגו'*, damit war von vornherein die Weisung gegeben, daß sie nicht wieder zerbrochen werden sollten, damit

2. Ich will auf die Tafeln die Worte schreiben, die auf den ersten Tafeln waren, die du zerbrochen hast, und sie legst du in die Lade.

3. Da machte ich eine Lade aus Schittimhölzern, hieb zwei Tafeln aus Stein, wie die ersten, ging den Berg hinan, und die beiden Tafeln in meiner Hand.

4. Da schrieb Er auf die Tafeln wie die erste Schrift die zehn Aussprüche, die Gott zu euch auf dem Berge aus dem Feuer heraus am Tage der Versammlung gesprochen hatte, und Gott gab sie mir.

5. Da wandte ich mich, ging von dem Berge herab und legte die Tafeln in die Lade, die ich gemacht hatte; und dort blieben sie, wie mir Gott geboten.

6. Und Israels Söhne zogen von den Brunnen der Bne-Zaakon nach Moßera, dort starb Aharon und wurde dort begraben, und sein Sohn Elasar ward an seiner Stelle Priester.

2. וְאָכַתְבַּ עַל-הַלְחֹת אֶת-הַדְּבָרִים
אֲשֶׁר הָיוּ עַל-הַלְחֹת הַתְּאֵשִׁים
אֲשֶׁר שִׁבַרְתָּ וְשִׁמַּתָּם בְּאֲרוֹן:

3. וָאֶעַשׂ אֲרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים וְאָפֶסֶל
שְׁנַיִם-לְחֹת אֲבָנִים כְּתֵאֲשֵׁנִים וָאֶעַל
הַהָרָה וְשִׁנֵּי הַלְחֹת בְּיָדִי:

4. וַיִּכְתֹּב עַל-הַלְחֹת כַּמִּכְתָּב
הַתְּאֵשִׁים אֶת עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר
דִּבֶּר יְהוָה אֲלֵיכֶם בְּהַר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ
בְּיוֹם הַקִּהֵל וַיִּתֶּנֶם יְהוָה אֵלָי:

5. וְאָמַן וָאָרַד מִן-הָהָר וָאֵשַׁם אֶת
הַלְחֹת בְּאֲרוֹן אֲשֶׁר עָשִׂיתִי וַיְהִיו לָשֵׁם
כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִי יְהוָה:

6. וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל נָסְעוּ מִבְּאֵרֶת
בְּנֵי-יַעֲקֹן מוֹסֶרָה שָׁם מֵת אֶהָרֹן
וַיִּקְבֹּר שָׁם וַיְבָהֶן אֶלְעָזָר בֶּן-פַּחְתְּיוֹ:

implizite die Versicherung, daß, der noch zu überwindenden Unvollkommenheiten und Verirrungen des Volkes ungeachtet, ihre endliche Bestimmung, Träger und Wahrer des göttlichen Gesetzes zu sein, mit ihnen durchdauern werde.

B. 2. ואכתב וגו'. Gott ändert um der Verirrungen der Menschen willen nicht sein Gesetz. Es bleibt immer nur die Alternative: Abfall von diesem Gesetze, oder treue Rückkehr zu diesem Gesetze. Nicht eine Reform des Gesetzes, unsere Reform zu diesem Gesetze bleibt ewig und zu allen Zeiten die alleinige Aufgabe. Gott schreibt auf die neuen Tafeln nur das alte Gesetz. Es ist das Gegebene und wartet über. abgefallene Geschlechter hinaus auf pflichtgetreue Entel.

רחם בארון (siehe zu 2. B. M. 34, 1). — Nach Baba Bathra 14 b lagen die zerbrochenen Tafeln und die wiederhergestellten in der Bundeslade, ein zweifaches Gedächtnis für alle Zeit: daß die Gesetzestafeln schon einmal um unseres Abfalls willen in Trümmern gelegen und jede unsere Gegenwart nur auf der süßnenden Wiederherstellung steht, und daß jede solche Sühne nur: Rückkehr zum alten Gesetze bedeutet.

B. 5. ויהיו שם כאשר צויתו, sie blieben Unterpand und Zeugnis des wiederhergestellten Gottesbundes.

B. 6 u. 7. ובני ישראל וגו'. Auch über Aharons Tod hinaus gehen des Volkes Geschick und des Volkes Bestimmung ihrer Zukunft ungehemmt entgegen. Aharon

7. Von dort zogen sie nach Gudgod und von Gudgod nach Satba, einem Lande mit Wasserbächen.

8. In jener Zeit hatte Gott auch den Stamm Lewi ausgesondert, die Lade des Gottesbundes zu tragen, vor Gott zu stehen, ihm zu dienen und mit seinem Namen zu segnen, bis auf diesen Tag.

9. Darum erhielt Lewi keinen Teil und kein Erbe mit seinen Brüdern, Gott ist sein Erbe, wie Gott, dein Gott, ihm zugesprochen.

7. מִשָּׁם נָסְעוּ הַגִּדְגָדָה וּבְיַד הַגִּדְגָדָה יַמְבִּיחָה אֶרֶץ נַחְלֵי-מַיִם:

8. בְּעֵת הַהִוא הִבְדִּיל יְהוָה אֶת-שֵׁבֶט הַלְוִי לְשֵׂאת אֶת-אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה לְעֹמֵד לְפָנָי יְהוָה לְשָׂרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בְּשֵׁמוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה:

9. עַל-כֵּן לֹא-הָיָה לְלוֹי הֵלֵךְ וּנְחִלָּה עִם-אֶחָיו יְהוָה הוּא נַחֲלָתוֹ כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְךָ:

scheidet aus ihrer Mitte hinaus und stirbt auf Berges Höhen, an seine Stelle tritt sein Sohn in Wolke und das Volk zieht seiner Bestimmung weiter entgegen. (Siehe oben einleitend zu Kap. 9, 7.) — 4. B. M. 33, 31 folgen die Reifestationen also aufeinander:

מסורה בני יעקב, עברן, יטבה, הר הגדגד, בני יעקב, מסורה. Nach dem Tode von Aharon stirbt Aharon. Ramban vermutet, daß Hor ein sich von Masra bis auf den Berg der Höhe wäre, längs dessen Thalniederung die genannten Orte in geringer Entfernung von einander liegen. Aharon habe den Berggrücken in Kadesch erstiegen und sei oben auf dem Berge Mosera gegenüber gestorben, worauf das Volk wieder nach Mosera zurückgezogen, um dort die dreißig Trauertage in der Nähe des Grabes Aharons zu verbringen; daher der Rückzug unserer Stelle: מכארה בני יעקב. Nach den dreißig Tagen zogen sie dann wieder nach Gader und zurück. Möglich demnach, daß die בני יעקב, von welchen der Rückzug berichtet wird, in der Gegend von Masra lagen, die doch als מים נחליים bezeichnet ist.

W. 8 u. 9. בעת ההיא וגו'. Aus jener Zeit des wiederhergestellten Gottesbundes stammt auch die Erwählung des Stammes Levi, der durch die bewiesene Treue und Hingebung während der Verirrung und deren Sühne sich der bleibenden Pflege und Vertretung des göttlichen Gesetzes im Volke würdig gemacht. Diese Auscheidung eines ganzen Stammes, der mit Verzicht auf Landesbesitzanteil in dem Dienste des göttlichen Gesetzes und des Gesetzesheiligtums seinen ganzen Beruf zu finden hatte, gehört wesentlich zur Sicherung der Zukunft, deren einstige Verwirklichung die Möglichkeit des erneuten Gesetzesbundes bedingte. Wie der Stamm Levi Träger der Bundeslade und des Heiligtums, wie die Aharonidenfamilie desselben den symbolischen Dienst der Hingebung an das Gesetzesfeuer vor Gott zu erfüllen und mit dem Gottesnamen den Nationalsegnen auszusprechen hatte: so stand der ganze Stamm in dem Lebensdienste des göttlichen Gesetzes, hatte das Gesetz zu lehren und zu wahren, hatte die Geister und Gemüter für die Hingebung an Gottes Gesetz zu wecken, hatte die ganze Nation des Namens Gottes würdig zu machen, der auf ihr ruhte, und ihr damit den Segen zu erzielen, der in ihm liegt — der symbolische Ausdruck der Bedingungen und Ziele des erneuten Gottesbundes war den Händen der Leviten anvertraut, für deren konkrete Verwirklichung thätig zu sein, ihr Lebensberuf. — Mit dem הרביל, mit dieser die übrigen Glieder des Volkes zurückweisenden Aussonderung des Stammes Levi zu geborenen Trägern

10. Und ich war auf dem Berge geblieben, wie die erste Zeit, vierzig Tage und vierzig Nächte, und Gott erhörte mich auch zu jener Zeit, es hatte ja Gott der Forderung nicht nachgegeben, dich zu verderben.

11. Und es sagte Gott zu mir: Auf, gehe zum Fortzug vor das Volk

10. וְאֶנֶכִי עָמַדְתִּי בְהָרַ בְּיָמַי
הָרִאשֹׁנִים אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים
לַיְלָה וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֵלַי גַּם בַּפְּעַם
הַהוּא לֹא-אָבָה יְהוָה הַשְׁחִיתָךְ:

11. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי קוּם לֶךְ

und Wahrern des symbolischen Gesetzesheiligtums, war aber die noch konkrete Unvollkommenheit der Volksgefamtheit dauernd zum Bewußtsein gebracht, und

B. 10. וְאֶנֶכִי נָגַדְתִּי, war diesem erst von der Zukunft ganz zu überwindenden Abstand der Volksgegenwart von der Höhe seines Bestimmungsberufes, sowie der Aufgabe des Hinaufarbeitens zu dieser Höhe für jeden im Volke durch die dritten vierzig Tage vor Erteilung der wiederhergestellten Gesetzestafeln, Ausdruck gegeben und zugleich, wie vor der Erteilung der ersten Tafeln, dem Volke, dem mit den Gesetzestafeln die Aufgabe der Wahrung und Vertretung des Gesetzes überantwortet werden sollte, wiederum Gelegenheit geboten, ohne Führer, sich selbst überlassen, in der Treue an Gott und seinem geoffenbarten Gesetze sich zu bewähren.

Es war dies die (2. B. M. Kap. 34) gewährte höchste Offenbarung über Gottes Waltungen mit dem Menschen, auf deren Grund hin Moses die alle Folgegeschichte und Folgeentwicklung seines Volkes umfassende Bitte wagte: חן בעיניך אדני ילך נא א' בקרבנו כי עם קשה ערף הוא וסלחה לעוננו ולחטאתנו ונחלחנו (siehe daselbst), mit deren Gewährung: הנה אנכי כרה ברית וגו', die angestrebte Sühne der Egelverirrung zum Abschluß gelangte.

auch dieses dritte Mal. Die erste Erhörung war: על יינחם ר' ע' (2. B. M. 32, 14), die zweite: ועתה לך נחה את העם וגו' (daselbst 34), die dritte: הנה אנכי כרה ברית וגו' (daselbst 34, 10).

Es kann nicht den Inhalt der dritten Erhörung bezeichnen sollen; denn die Nichtvernichtung des Volkes war schon durch die erste und zweite Erhörung gewährt; es heißt auch nicht: ולא אבה השחיתך, es bildet einen selbständigen Satz ohne Waw kopulativum und mit wiederholtem Subjekt. Es dürfte daher nur als zusammenfassender Abschluß des Ganzen zu verstehen sein. Nach strengem Recht hattest du den Untergang verdient. Allein, die bei der dritten Erhörung mir gewordene Offenbarung über die Waltungsweise Gottes hat mich belehrt, daß Gott, in seiner den Menschen und die Menschheit zu ihrer Bestimmungszukunft erziehenden Liebe, von Anfang an den Anforderungen des bloßen Rechts in Beziehung zu dir nicht hatte Folge geben wollen — (אבה heißt ja ganz eigentlich: einer an uns gestellten Aufforderung nachgeben — siehe 1. B. M. S. 323), der Vernichtungsausspruch (2. B. M. 32, 10) sollte nur in Moses und im Volke das Schuldbewußtsein und diejenige Erkenntnis und Willensrichtung fortschreitend erzeugen, die ein Absehen von der Rechtsforderung, ein Weitererhalten des Volkes und endlich eine völlige Erneuerung des Bundes mit ihm ermöglichten. Daß aber das Volk eigentlich bereits den Untergang verdient hatte, das Bewußtsein soll dem Volke bleiben und mit in die nun bevorstehende neue Zukunft hinübergenommen werden. Das ist ja die Tendenz des ganzen Rückblicks von Kap. 9, 4 bis hierher, und darum schließt er mit diesem Gedanken.

B. 11. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי וְיִצְחָק, und ich erhielt die Weisung, euch zu dem verheißenen Land zu führen, dessen Besiznahme euch nun bevorsteht.

hin, daß sie einziehen und das Land in Besitz nehmen, welches ich ihren Vätern geschworen habe, ihnen zu geben.

12. Und nun, Israel, was fordert Gott, dein Gott, von dir? Nichts, als Gott, deinen Gott, zu fürchten, in allen seinen Wegen zu wandeln und ihn zu lieben, und Gott, deinem Gotte zu dienen mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele.

13. Die Gebote Gottes und seine Befehle zu hüten, die ich dir heute gebiete, zu deinem eigenen Besten.

לְמַסַּע לִפְנֵי הָעַם וַיְבֹאוּ וַיִּירֶשׁוּ
אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְתָּם
לָתֵת לָהֶם: פ

חמישי. 12. וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל כֵּה יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ שִׂאֵל מִעַמְּךָ כִּי אִם־לִירְאָה
אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְלַכֵּת בְּכָל־דְּרָכָיו
וּלְאַהֲבָה אוֹתוֹ וּלְעַבֵּד אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
בְּכָל־לִבְבְּךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ:

13. לְשָׁמֵר אֶת־מִצְוֹת יְהוָה וְאֵת
חֻקָּיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְךָ הַיּוֹם לְמוֹב
לָךְ:

B. 12. ועתה ישראל, und nun, nachdem durch alles Bisherige dir klar geworden sein muß, daß jedes Heil deiner Zukunft nur von der treuen Erfüllung dessen abhängt, was dein Gott von dir fordert, was ist es denn, was dein Gott von dir fordert? (siehe zu 2. B. M. 3, 22). שואל מעמך — Nach den Accenten sind ליראה, ללכת, לאהבה, nicht drei getrennte Anforderungen, sondern ללכת und לאהבה sind Konsequenzen von ליראה: so Gott zu fürchten, daß diese Gottesfurcht uns zum Gehen in allen Gotteswegen und dieses zur Gottesliebe führt. ירא אה ד' heißt ja: Gott in seiner Größe und Erhabenheit sich stets gegenwärtig halten (siehe 1. B. M. 6. 58 und 2. B. M. 6. 387). und daourch veranlaßt zu werden, alle die Ziele anzustreben, zu denen Er uns die Wege gelehrt; und dies Entfalten aller Kräfte in Gottes Gegenwart zu den Zielen, die Er uns gesteckt, in den Wegen, die Er uns gelehrt, ist ein beglückendes, diese Ziele und diese Wege sind so unserem ganzen Wesen entsprechend, das Er für diese Ziele und diese Wege geschaffen. — und das Gefühl zu fein und seines Daseins Bestimmung unter Gottes Augen zu lösen, ist ein so beglückendes Hochgefühl, daß dieser gottesfürchtige Wandel vor Gott selbst die Gottesliebe erzeugt, אהבה ד', die keine größere Seligkeit kennt, als אהב ד', als sich Gott hinzugeben und sich Gott nahe zu wissen, ולעבד אה ד' und aus dieser Liebe heraus alle Gedanken und Gefühle des Herzens und alle geistigen und leiblichen Kräfte der Seele in den Dienst Gottes aufgehen zu lassen, Seine Zwecke auf Erden zu vollbringen.

Diese יראת ד' ist bleibend die einzige Wurzel alles unseres Seins und Wollens vor Gott, sie ist das einzige, das Gott ganz in unsere Hand gelegt, הכל בידי שמים, sie ist das einzige, das Gott daher מעמך fordert, sie ist das einzige, welches Gott für alles und mit allem, das er uns giebt, von uns zurück erwartet. (Berachoth 33 b). Sie ist der Schlüssel zu allem Wissen und ihre volle Bethätigung ist das Ziel alles Wissens. כל אדם שיש בו תורה ואין בו יראה שמים רומה לגובר שמסרו לו מפתחות הכל על דלית ליה דרתא und? הפנימיות ומפתחות החיצונות לא מסרו לו בהי עייל וחרעא לרתא (Sabbat 31 b).

B. 13. לשמר וגו'. Diese יראה und diese אהבה, dieser gottesfürchtige Wandel in Gottes Wegen und dieser gottliebende Dienst Gottes mit ganzem Herzen und ganzer

14. Siehe Gottes, deines Gottes, sind die Himmel und der Himmel Himmel, die Erde und alles, was auf ihr ist.

15. Nur an deinen Vätern hatte Gott Gefallen, sie zu lieben, und erwählte ihre Nachkommen nach ihnen, euch, aus allen Völkern, wie heutigen Tages.

16. So beschneidet denn die Vorhaut eures Herzens und lasset ferner euren Nacken nicht hart sein.

17. Denn Gott, euer Gott, ist Gott der Götter und Herr der Herren, ist der große, starke und gefürchtete Gott, der kein Ansehen berücksichtigt und keine Bestechung annimmt.

14. הֵן לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַיִ הַשָּׁמַיִם הָאָרֶץ וְכָל־אֲשֶׁר־בָּהּ:

15. רַק בְּאֲבֹתֶיךָ חֶשֶׁק יְהוָה לְאַהֲבָה אוֹתָם וַיִּבְחַר בְּזַרְעָם אֶתְרֵיהֶם בְּכֶם מִכָּל־הָעַמִּים בַּיּוֹם הַזֶּה:

16. וּמִלֹּתָם אֶת עַרְלַת לְבַבְכֶם וְעִרְפְּכֶם לֹא תִקְשׂוּ עוֹד:

17. כִּי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וְאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגָּבֹר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא־יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד:

Seele, sie finden ihre konkrete Verwirklichung nur in gewissenstreuer Erfüllung der Gottesgebote und Gottesgesetze, die von Ihm uns durch Moses geworden, מצוה: die positiven Aufgaben, הִקוּ: die sittlichen Schranken, innerhalb derer wir ihre Lösung anzustreben haben.

WB. 14—16. 'הן וגו'. Diese Liebe erzeugende 'ראה' in uns zu wecken, sollte schon der Gedanke genügen, der uns der ganz einzigen Stellung inne werden läßt, die uns Gott zu Sich gegeben. Das ganze Weltall, Himmel und der Himmel Himmel, die Erde und alle Wesen auf der Erde sind sein, und doch ist Er keinem Wesen so nahe getreten, wie euch! Unter allen Menschen auf Erden hat er eure Väter seines besonderen liebenden Verhältnisses würdig gefunden, und hat euch als Auserwählte, als deren Söhne, die in Nachfolge ihrer Väter sich gleich ihnen des besonderen Gottesbundes würdig zeigen sollen, unter allen Völkern zu Dienern seiner besonderen Zwecke für die Völker erwählt. Dies Bewußtsein sollte euch dazu bringen, alles abzuthun, was einer solchen Stellung entgegen ist, sollte euch dazu bringen:

„euer Herz euch, und euch Gott gehorsam“ zu machen. ומלחם „וּמִלַּחֶם וְעַרְלַת לְבַבְכֶם“ (siehe 1. B. M. S. 246 f. und 3. B. M. zu Kap. 19, 23) wörtlich: Tretet der Ungefügigkeit, der Unbotmäßigkeit eures Herzens entgegen, bringet euer Herz mit seinem Sinnen und Wollen unter eure Herrschaft, machet euer Herz euch gehorsam, וְעִרְפְּכֶם לֹא תִקְשׂוּ עוֹד: und euch selbst unterwerfet Gott: machet euch Gott gegenüber frei von jedem Eigensinn und Eigenwillen. Zusammen: Stellet euch mit allem euren Sinnen und Wollen in den Dienst Gottes, und lasset euch durch kein unkontrolliertes Denken und Wollen und durch keinen Eigensinn und Eigenwillen aus diesem Dienste entfernen.

עוד: daran vor allem hat es euch bis jetzt gebrochen, legt endlich diese Gebrechen ab!

שמי השמים: die Weltenräume, denen gegenüber der ganze uns sichtbare Himmel zu einem solchen Punkt zusammen schwindet, wie unsere Erde diesem Himmel gegenüber.

B. 17. כִּי ר' וגו'. Dies sind Gedanken der 'ראה'. Denn Gott, der eurem Geschehe und eurem Thatenleben als אלקיכם so nahe getreten, Er ist אלקי וגו' alle

18. Der das Recht der Waise und der Witwe schafft und den Fremdling liebt, ihm Brot und Gewand zu geben.

19. Liebt ihr auch den Fremden; denn Fremde waret ihr im Lande Mizrajim.

20. Gott, deinen Gott, fürchte so, daß du ihm dienst, an Ihn schließe dich an und bei Seinem Namen schwöre.

18. עֲשֵׂה מִשְׁפַּט יְתוּם וְאַלְמָנָה
וְאַהֲבֵב גֵּר לִתְתּוֹ לֶחֶם וְשִׂמְלָה:

19. וְאַהֲבַתְּם אֶת-הַגֵּר כִּי-גֵרִים
הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם:

20. אֶת-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ תִירָא אַתָּה
הָעֶבֶד וְכוּן תְּדַבֵּק וּבְשֵׁמוֹ תִשָּׁבַע:

Naturmächte sind Seiner Macht, alle Menschenherrschaften Seiner Herrschaft unterthan. Er ist האל, Er istא, von dem jede Kraft und jede Bewegung ausgeht; הברול, dessen Wesensgröße alle anderen Vorstellungen von geistigen und sittlichen Schaffensgrößen bis zur Unvergleichbarkeit überragt, er ist „der Große“ absolut, הגבור, Er hat die Macht und übt die Macht in Beherrschung seiner Welt; und Er ist הנורא, es ist Ihm nicht gleichgültig, wie seine Menschen auf Erden leben, was sie denken und thun und lassen; die Menschen haben bei allen ihrem Denken und Wollen und Vollbringen Seinen Willen mit in Rechnung zu ziehen und Ihn in seiner Macht und in seiner Größe und vor allem als den zu fürchten, in dessen Willenshauch jede Kraft und jede Regung wurzelt, sobald sie ihr Wollen und Vollbringen Seinem Willen undhaltungszwecke entgegen zu richten wagen; אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד, der in dem Menschen nur den Menschen achtet und für menschenwürdige sittliche Rechtfchaffenheit kein Surrogat weder in sozialer Stellung und Herkunft, noch in geistigen Vorzügen und Talenten erblickt, der bei den Anforderungen seines Sittengesetzes keine Rücksicht auf soziale Stellung nimmt und sich nicht durch geistige Genialität und Leistung bestechen läßt.

B. 18. עושה משפט גר, der diese seine Menschenachtung eben in der Rechtsvertretung zeigt, die er der verlassenen und gekränkten Waise und Witwe angeeignet läßt, und in der liebenden Fürsorge, die er dem aus der heidnischen Welt zu Ihm und euch eintretenden Fremdling zuwendet, der, verzichtet auf allen bisherigen sozialen und nationalen Zusammenhang, ohne Vergangenheit, ohne זכור אבות, lediglich mit der in ihm wachgewordenen reinen menschenwürdigen Regung, zu Gott in dem Vertrauen sich flüchtet, Gott werde in ihm den Menschen nicht verkennen und seinem Gott zugewandten Menschenjehnen die Aufnahme in seine Bundesnähe nicht versagen. Dieses zu Ihm sich flüchtende Menschliche im Menschen liebt Gott und gewährt ihm Boden: „Existenz und bürgerliche Geltung“, wie dies in להם und שכלה seinen Ausdruck findet. So faßt auch Jakob alles von Gott zu erhoffende irdische Glück in „Brot“ und „Gewand“ zusammen (1. B. M. 28, 20).

B. 19. ואהבתם גר, pflegt Gott ähnlich die gleiche Gesinnung, zeigt in der Aufnahme, die der aus der Fremde bei euch Eintretende findet, wie euch das reine Menschtum das Höchste gilt. Die Gleichheit vor dem Gesetze, ja, die Liebe, die der Fremdling im jüdischen Nationalkreise finden soll, charakterisiert am sprechendsten Volk und Land als Gottesvolk und Gottesland, in dessen Umkreis Gott huldigendes reines Menschtum das erhält, was in anderen Kreisen Herkunft und Besitz erwerben. כי גרים (siehe zu 2. B. M. 22, 20).

B. 20. אה ר' א' הירא, Die Accentuierung faßt entschieden אה ר' א' הירא zu einem Gedanken zusammen. Dieser Vers ist Schlusssatz der mit B. 17 eingeleiteten אה ר' א' הירא-Gedanken. Deinen Gott, wie Er dir eben in seiner nur das Menschliche im Menschen achtenden Haltunggröße geschildert worden, halte dir immer gegen-

21. Er ist dein Ruhm und Er ist dein Gott, der mit dir all das Große und Furchtbare vollbracht hat, das dein Auge gesehen.

22. Mit siebzig Seelen zogen deine Väter nach Mizrajim, und jetzt hat dich Gott, dein Gott, wie die Sterne des Himmels an Menge werden lassen.

Kap. 11. V. 1. So liebe denn Gott, deinen Gott, und hüte sein dir Anvertrautes: seine Gesetze, seine Rechtsordnungen und seine Gebote alle Tage.

2. Ihr wisst doch heute, daß nicht mit euren Kindern, die die Erziehung-

21. הוּא תְהִלָּתְךָ וְהוּא אֱלֹהֶיךָ
אֲשֶׁר-עָשָׂה אִתְּךָ אֶת-הַגְּדֹלָת וְאֶת-
הַנּוֹרָאִת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ:

22. בְּשִׁבְעִים נֶפֶשׁ יָרְדוּ אֲבוֹתֶיךָ
מִצְרָיִמָה וְעַתָּה שְׂמֹךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
בְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לְרַב:

א 1. וְאֶהְבֶּתָּ אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
וְשִׁמְרַתָּ מִשְׁמֵרָתוֹ וְחֻקָּיו וּמִשְׁפָּטָיו
וּמִצְוָתָיו כָּל-הַיָּמִים:

2. וְיָדַעְתֶּם הַיּוֹם כִּי לֹא אֶת-

wärtig, so daß dies Bewußtsein, daß du Ihm nur mit deiner sittlichen Persönlichkeit ein Genüge leisten kannst, dich ganz in seinen Dienst aufgehen lasse. Und, dieses Aufwenden aller deiner Kräfte in Erfüllung Seines Willens, werde das Bindemittel zwischen dir und dem גבור ונורא, „dienend wirst du ihm nahe;“ und יבשמו השבע; indem dein ganzes Leben Zeuge dafür ist, daß dir Sein Name das absolut Höchste gilt, sei „dein dich Unterstellen unter Seinen Namen“ die höchste Würdigung deines Wortes (siehe zu Kap. 6, 13).

V. 21. אהבה הוא entwickelt nun Gedanken der תהלה eigentlich: sich ausstrahlen, d. i. sein inneres Wesen in Kraftäußerungen zur Erkenntnis bringen. Er und deine Beziehung zu Ihm sind das, worin dein ganzes Wesen, sich hinauslebend, Verwirklichung und Anerkennung findet. אהבה, אלוהי, אלוהי, und seine Beziehungen zu dir als Lenker deiner Geschicke und Leiter deiner Thaten offenbaren Ihn als deinen Gott. Diese Gegenseitigkeit ist die Wurzel der innigsten אהבה. אהבה אשר עשה אהבה גור, sind eben die Gottoffenbarungen in Israels Gründungsgeschichte.

לך als Rettung an Israel. נוראה als Strafgericht an Mizrajim.

V. 22. בשבעים גור ועתה שמך גור (siehe zu Kap. 1, 10). Dieser unter Gottes Wundermacht geschehene Anwachs der Familie zum Volke läßt dieses Volk sich selbst als Fingerzeig der göttlichen besonderen Fürsorge begreifen und sich schon mit dem bloßen Dasein Gott in Liebe verpflichtet fühlen.

Kap. 11. V. 1. ואהבה, und schließt sich unmittelbar dem vorigen als Konsequenz an. ושמרת, ושמרת, Gott hat Israel sein Gesetz als anvertrauten Schatz zur Hut übergeben. וחקיו, dieses Waw bedeutet mit dem folgenden: sowohl als, und stellt die verschiedenen Teile des Gesetzes, die Sittlichkeitsgesetze, die sozialen Rechtsordnungen und die positiven Aufgaben, als durchaus an Dignität völlig gleiche Bestandteile des anvertrauten Schatzes. Mit all dem Großen, was Gott rettend, erhaltend, beglückend, belehrend und bildend für uns gethan, wollte er nichts als einen Depositar und Vollbringer seines Gesetzes im Kreise der Völker sich schaffen. In Erfüllung dieser Bestimmung hat Israel seine liebende Hingebung an Gott zu behätigen.

V. 2. היום steht wohl dem כל הימים des vorhergehenden Verses gegenüber. Die Aufgabe der Gesetzeshut umfaßt alle Geschlechter aller Zeiten. Aber das gegenwärtige, das zuerst der Lösung dieser Aufgabe näher tritt, hat ganz besonders Grund,

Gottes, eures Gottes, nicht erfahren und nicht gesehen haben, seine Größe und seine starke Hand und seinen gestreckten Arm,

3. seine Zeichen und seine Thaten, die er in Mizrajim vollbracht hat, an Pharao, König von Mizrajim, und an seinem ganzen Land,

4. was er an Mizrajims Heer vollbracht hat, an seinen Rossen und seinen Wagen, da er das Wasser des Schilfmeeres über sie hinschwemmte, als sie euch nachsetzten, und so Gott sie vernichtete bis auf diesen Tag,

5. und was er an euch in der Wüste vollbracht hat, bis ihr zu diesem Orte gekommen seid,

6. und was er an Dathan und Abiram, den Söhnen Eliabs, Sohn Reubens, vollbracht hat, daß die Erde ihren Schlund

בְּנֵיכֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ וְאֲשֶׁר לֹא רָאוּ אֶת־מוֹסַר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֶת־גְּדֻלּוֹ אֶת־יָדוֹ הַחֹזֶקֶה וְזַרְעוֹ הַנְּטוּיָה:

3. וְאֶת־אֲהַתָּוּ וְאֶת־מַעֲשָׂיו אֲשֶׁר עָשָׂה בְּתוֹךְ מִצְרַיִם לַפְּרֹעַה מֶלֶךְ־מִצְרַיִם וְלִכְל־אֶרְצוֹ:

4. וְאֲשֶׁר עָשָׂה לְחֵיל מִצְרַיִם לְסוּסֵי וְלָרֶכְבּוֹ אֲשֶׁר הֶצִיף אֶת־מֵי יַם־סוּף עַל־פְּנֵיהֶם בְּרֹדְפֵי אַחֲרֵיכֶם וַיֹּאבְדֵם יְהוָה עַד הַיּוֹם הַזֶּה:

5. וְאֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם בְּמִדְבַר עַד־בְּאַבְרָם עַד־הַקָּוֹם הַזֶּה:

6. וְאֲשֶׁר עָשָׂה לְדָתוֹ וּלְאַבְרָם בְּנֵי אֱלִיָּאָב בְּדָרְאוּבֵן אֲשֶׁר פָּצְתָה הָאָרֶץ

mit vollster Kraft an die Lösung dieser Aufgabe zu gehen; was den kommenden Geschlechtern nur durch Überlieferung kund sein wird, das hat das gegenwärtige unmittelbar selbst erfahren. את בניכם כל כי לא את בניכם ist offenbar elliptisch, so viel als: rede ich. — את אלהים ist die ganze Führung von Mizrajim durch die Wüste; alles, womit Gott belehrend und erziehend auf Israel eingewirkt (siehe zu Kap. 8, 5).

אֶת־גְּדֻלּוֹ אֶת־יָדוֹ הַחֹזֶקֶה וְזַרְעוֹ הַנְּטוּיָה: seine Größe, die überall da ausreichte, wo alle normale Aussicht geschwunden war; את ידו החזקה וגו' die er Mizrajim gegenüber in Israels Befreiung befundet hat.

3. וְאֶת־מַעֲשָׂיו וגו' sind das, was sonst מופתים heißt, direkt auf die Persönlichkeit und deren Güter, Wandlung der Überzeugung und Gesinnung bezweckend, einwirkende Gottesgeschickungen. עשר מכות sind die אזהרות ומעשיו.

2. 3. מ. 14, 27 heißt es: ומצרים נסים לקראתו. על פניהם. Das Wasser stürzte also ihnen entgegen und warf sie rücklings nieder. Daher: על פניהם. זרף wohl verwandt mit צפה, das impiel einen Überzug, eine Oberfläche machen heißt: so זרף: oben auf schwimmen, על ראשי צפו מים (Stagel. 3, 21). ויצף הכרול, er brachte das Eisen an die Oberfläche (Rön. II. 6, 6). ויאברם ד' עד היום הזה, wohl: die ägyptische Macht hat sich nicht wieder erholt.

5. וְאֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם. Verse 3—6 zählt wohl einzelne Thatfachen auf, die 2 nach ihren Bedeutungen charakterisiert sind, und umfaßt daher לָכֶם וְאֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם וְגו' all das Freud- und Leidvolle, das sie unter Gottes Führung in der Wüste erfahren hatten.

6. וְאֲשֶׁר עָשָׂה לְדָתוֹ וגו' sind wohl die Familienglieder des Hauses (vergl. 4. 3. מ. 16, 27 u. 32). כל האדם אשר ברגליו כל היום הזה ist wohl das dort durch

öffnete und sie samt ihren Häusern und ihren Zelten verschlang und alles Befestehende, das in ihrem Gefolge war, in Mitte von ganz Israel:

7. sondern eure Augen findts, die das ganze große Gotteswerk sehen, das er vollbracht hat.

8. So hütet denn das ganze Gebot, das ich dir heute gebiete, damit ihr stark werdet und hinkommt und das Land in Besitz nehmet, wohin ihr hinüberzieht, es in Besitz zu nehmen,

9. und damit ihr lange auf dem Boden bleibt, welchen Gott euren Vätern ihnen und ihren Nachkommen zu geben geschworen hat, ein Land, das fließen kann von Milch und Honig.

10. Denn das Land, das in Besitz zu nehmen du hinkommst, ist nicht wie das Land Mizrajim, aus welchem ihr ausgezogen seid, daß du deine Saat säetest und mit deinem Fuße tränkest, wie einen Krutgarten;

אֶת־פִּיהָ וְתִבְלַעֶם וְאֶת־בְּתִיהֶם וְאֶת־אֹהֲלֵיהֶם וְאֶת־כָּל־הַיְקוּיִם אֲשֶׁר בְּרַגְלֵיהֶם בְּקֶרֶב כָּל־יִשְׂרָאֵל:

7. כִּי עֵינֵיכֶם הָרְאִיתֶם אֵת כָּל־מַעֲשֵׂה יְהוָה הַגָּדֹל אֲשֶׁר עָשָׂה:

8. וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־כָּל־הַמִּצְוָה אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה הַיּוֹם לַמַּעַן תִּחְזְקוּ וּבֹאֲתֶם וּרְשַׁתֶּם אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲתֶם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ:

9. וּלְמַעַן תִּאָּרִיכוּ יָמִים עַל־הָאָדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לְאַבְרָהָם לְתֶת לָהֶם וּלְזַרְעָם אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדְבַשׁ: ׀

שׁׁי. 10. כִּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲתָה בָא־שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ לֹא כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם הָיָה אֲשֶׁר יֵצְאֲתֶם מִשָּׁם אֲשֶׁר תִּזְרַע אֶת־זֶרְעֶךָ וְהִשְׁקִיתָ בְּרַגְלֶךָ בְּגֹן הַיַּרְק:

לקרא Bezeichnete. Es sind dies die sonstigen Hausgenossen. יקום (siehe zu 1. B. M. 7, 4) dajelbst 23 umfaßt יקום alles Lebendige. Möglich, daß auch hier Tiere mit verstanden sind, heißt es doch 4. B. M. 16, 32 ומה כל הרכוש, Sanhedrin 110 a wird יקום vom ganzen Reichthum Korachs verstanden. — אשר ברגליהם, in diesem hier und sonst häufig das Gefolge bezeichnenden Ausdruck ist wohl רגל als Schritt zu begreifen, wie המלאכה (1. B. M. 33, 14).

B. 7. מיעשה. Na, die Herstellung Israels zum Volk des Gottesgesetzes ist eine große Gottesthat, von welcher die erwähnten Ereignisse nur einzelne Momente bilden.

WB. 8 u. 9. ושמרם וגו'. Ebenso wird die Kap. 10, 12 f. und Kap. 11, 1 in einzelnen Anforderungen vergegenwärtigte Aufgabe Israels hier in einen Gesamtbegriff, den der Mizwa zusammengefaßt: es ist die Verpflichtung, für deren Lösung Israel die besondere Stellung inmitten der Völker erhalten hat und nun den dafür bestimmten Landesbesitz antreten soll. למען החוקי: in dieser שמירה המצוה liegt die Quelle ihrer Kraft und ihrer allen Schwierigkeiten obliegenden Stärke, sowie die Bedingung der Dauer ihrer Zukunft auf dem Boden dieses Landes. — זבת חלב ודבש (siehe 2. B. M. 3, 8).

WB. 10 u. 11. Der hier, wie überhaupt in Moses Ermahnungen hervortretende stete Wechsel des Singulars und Plurals der Anrede dürfte die Absicht haben, der jetzt mit der Niederlassung im Lande dezentralisiert auseinandergehenden Vielheit des Volkes doch die immer bleibende Zusammenhörigkeit und Einheit zum Bewußtsein zu bringen.

13. Und so wird es denn sein, wenn ihr hören, immer ernster hören werdet auf meine Gebote, die ich euch heute gebiete, so daß ihr Gott, euren Gott, liebet und ihm dienet mit eurem ganzen Herzen und mit eurer ganzen Seele:

13. וְהָיָה אִם-שָׁמַעַתְּם הַשְׁמָעוּ אֵלַי-
מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה אֶתְכֶם
הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת-יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם
וּלְעֲבֹדוֹ בְּכָל-לִבְכֶם וּבְכָל-נַפְשְׁכֶם:

Sittengesetz an die Menschheit sich als das Reich Gottes auf Erden realisiert, so kann man sagen, daß Zions Blüte die Blüte der Gesamtmenſchheit bedingt. Jeder Regentropfen auf Erden fällt um Zions willen, fällt um der ſittlichen Gesamtzukunft willen, die durch Zion garantiert iſt, wie wenig auch etwa eine Gegenwart noch des Regentropfens würdig erſcheinen möge.

B. 13. וְהָיָה אִם, ſchließt ſich dem Vorhergehenden an, in welchem geſagt war, daß Blüte und Gedeihen des Landes von unſerem ſittlichen Verhalten „Gott, unſerem Gotte“ gegenüber bedingt ſei, und zwar, wie im Siſri z. St. gelehrt wird, מראשית השנה עד אחרית השנה, unterliegt unſer ſittliches Verhalten einer ſtetigen Überwachung, nicht nur der Frucht auf dem Felde, ſondern auch der bereits eingebrachten, aufgeſpeicherten, ja zum Geuß genommenen, je nach unſerem Verhalten Segen oder Unſegen zu ſpenden, wie es heißt: יצו ר' אתך את הברכה באסמיק ובכל משלה ירך (Kap. 28, 8), ברוך, והסירתי מחלה מקרבך, ואכלה ושבעה, (11, 15), ומארתך הם ברשוני ליתן בהם ברכה כשם שאני נוהן להם ברכה כשרה.

Daran knüpft ſich nun als Konſequenz וְהָיָה u. ſ. w. — אִם שמע השמע. Aller-erſte Vorbedingung alles Heiles iſt das fortgeſetzte, immer fortſchreitende „Hinhören auf die Gebote Gottes“, das ſich nach dem Siſri vor allem im „Lernen“ des Geſetzes be- fundet, und wird daſelbſt nachgewieſen, wie Unkenntnis oder mangelhafte Kenntnis des göttlichen Geſetzes zu aller Zeit die Grundwurzel alles Übels geweſen.

וְהָיָה אִם, und ebenſo Verſe 14 und 15. וְנָתַתִּי. Dieſe unſere ganze Zukunft ent- haltende Mahnung wird in direkter Gottesrede gegeben. Sie iſt gleichſam das, was Gott, אשר עיניו בנו מרשית השנה עד אחרית השנה und הדרש אוהנו תמיד, in jedem Augenblick zu uns ſpricht. Sie iſt der Inbegriff ſeiner דרישה und השגחה. Es iſt, als ob am Schluſſe des vorhergehenden Sazes: לאמר, — הַיּוֹם: jeder Tag ſoll uns die Gebote Gottes aufs neue bringen, ſie ſollen uns nie veralten und unſere Be- geiſterung für ſie ſoll in ewiger Friſche bleiben, כדיוטגמא ישנה, u. ſ. w. (ſiehe zu Kap. 6, 6).

וְהָיָה אִם iſt nicht das Objekt von dem vorhergehenden מצוה, ſondern das an- zuſtrebende Ergebnis des שמע השמע: das Aufnehmen des Geſetzes in Geiſt und Wille ſoll אהבה: die gänzliche Liebeshingebung an Gott erzeugen, die in dieſer Hingebung und der damit zu erreichenden Gottesnähe das höchſte und einzige Ziel alles Strebens erkennt, und עבודה: die thätige Förderung der Gotteszwecke auf Erden, und zwar dieſe אהבה und dieſe עבודה נפש, mit Hingebung, wenn es ſein muß, mit Hinopferung (אהבה) aller „Gedanken und Gefühle“ und alles „lebendigen Wollens und Vollbringens“, ſo wie mit Erfüllung des göttlichen Willens (עבודה) an unſerem ganzen לב und mit unſerem ganzen נפש לב (ſiehe zu Kap. 6, 5).

Wir haben ſchon angedeutet, daß — לעבדו ב — Zwiefaches umfaßt: den Dienſt an einem Objekte, d. h. die Erfüllung des Willens eines andern an einem Objekte, ſeine Wartung und Geſtaltung nach deſſen Willen, und den Dienſt mit einem Objekte: ſeine Verwendung als Mittel zu den von einem andern gewollten Zwecken. Die Verwirklichung

14. so werde ich den Regen eures Landes in seiner Zeit geben, den Früh- und Spätregen, so daß du dein Korn, deinen Most und dein Öl einsammelst,

14. וְנָתַתִּי מִטֶּר-אֲרָצְכֶם בְּעֵתוֹ יוֹרֵה וּמִלְקוֹשׁ וְאִסְפַּת דְּגָנְךָ וְחֵידְשֶׁךָ וַיִּצְהַרְךָ:

der ersten Seite des **לכבכם** und **לעברו** ככל, des Gottesdienstes an unserem Herzen, erkennt die Lehre der Weisen (Thaanith 2 a) zunächst in תפלה die begriffliche Identität der תפלה als עבודה שכלב וז, und weist Sifri 3. St. die begriffliche Identität der עבודה המוכח mit חכון תפלתי קטורה לפניך משאה כפי מנחה: in Stellen nach wie: עבודה המוכח ודניאל וגו' על לביחיה וכיון פתיחין ליה בעליחיה נגד ירושלים (ל 2 קבל דהוה עבד וזמנין תלחא כיומא הוא כריך על כרכוהי ומצלי ומודי קדם אלהא כל קבל דהוה עבד מקדמה דנא ואומר ובמיקרביה וגו' ענא מלכא ואמר לדניאל דניאל עבד אלהא חייא די אנה פלח ליה בהדירא היכיל לשזיבוהך מן אריותא וכי יש פולחן בכבל הא מה ח"ל (Daniel 6, 11 und 21).

Damit ist denn der Begriff der תפלה als eine „Arbeit an sich selbst“, als eine Durchbringung des ganzen Innern mit den Geist erleuchtenden und Herz veredelnden göttlichen Wahrheiten, wie ja auch das Wort „התפלל“ lehrt, und der Zweck der תפלה in Erhebung des denkenden, empfindenden und wollenden Menscheninnern zu einer der Gottesnähe und des göttlichen Wohlwollens würdigen Stufe gegeben. Was das Opfer in symbolischem Thatenausdruck vollbringen soll: das Aufgeben alles Eigenesinnes und Eigenwillens, die Aufnahme des ganzen Wesens in die wegweisende Macht des Gesetzesheiligtums, das Hinaustreiben des ganzen Wesens zu der Höhe der vom Gesetze gewiesenen Ziele und das Beharren auf ihr, die Hingebung aller höheren und niederen geistigen und leiblichen Vermögen an das läuternde und belebende Feuer des göttlichen Gesetzes zur Nahrung des Göttlichen auf Erden und Gestaltung alles Irdischen zum göttlichen Wohlgefallen: ganz das und alles das soll das תפלה-Wort an unserem Innern vollbringen. Obgleich daher nur תפלה im allgemeinen דאורי' ist, die dreimalige tägliche Pflicht, ja, nach Auffassung der meisten Autoritäten, die tägliche Pflicht überhaupt, sowie die vorgeschriebenen Gebetsfassungen nur רבנן sind, so sehen wir doch schon aus der oben zitierten Stelle in Daniel, wie uralte bereits dieses dreimalige Tagesgebet ist, und haben wir bereits die völlig inhaltliche Parallele unserer עשרה mit den Opferhandlungen der המידין, in deren Hinblick sie gefaßt worden, — כנגד המידין הקנום, — im Jeschurun, Jahrgang XI und XII, ausführlich beleuchtet. — Es fehlt hier מאירכם, wohl, weil dies schon in לעברו begriffen ist, das ja die Gesamtherstellung aller Gotteszwecke fordert, somit die Verwendung aller Mittel zu diesen Zwecken voraussetzt, wozu כבכם bildet die Modalität der freiesten, freudigsten rückhaltlosen Hingebung bildet.

B. 14. ונתתי שליח: (ספרי) אני לא על ידי מלאך ולא ע"י שליח: ונתתי. Die Regenspende ist jedesmal ein Akt unmittelbarer göttlicher Fürsorge und nicht lediglich Konsequenz einer ein für allemal geordneten Zusammenwirkung elementarer Naturgesetze. Primäre Ursache bleibt Gottes Vorsehung. Es ist dies nach Thaanith 2 a der eine der „drei Schlüsseln, die Gott sich vorbehalten: der Schlüssel der Regenspende, der Schlüssel des Mutterhohes, und der Schlüssel der Auferstehung“ של הב"ה שלא מפתחוהו כירו של ה' ומסרו ביד שליח ואלו הן מפתח של גשמים ומפתח של חיה ומפתח של החיות המתים.

Die meteorologischen sekundären Ursachen des Witterungswechsels waren den Weisen sehr wohl bekannt, und sind darüber in den ersten Blättern von Taanith höchst beachtungswerte Beobachtungen niedergelegt.

15. und werde Kraut auf deinem Felde deinem Viehe geben; du issest davon und sättigst dich.

16. Hütet euch aber euch, daß euer Herz sich nicht der Verführung öffne und ihr abweicht und fremden Göttern dienet und ihnen euch niederwerfet.

15. וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשִׂדְךָ לְבְהֵמָתֶךָ
וְאָבַלְתָּ וּשְׂבַעְתָּ:

16. הַשְׁמַרְוּ לְכֶם פְּרִי־יִפְתָּהּ לְבַבְכֶם
וּסְרָתָם וְעַבְדָּתָם אֱלֹהִים אֲחֵרִים
וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם לָהֶם:

כעורו: nach ספרי ו Taanith 23 a selbst mit Rücksicht auf die nicht zu störende Berufsthatigkeit des Menschen, vorzugsweise nachts und לילי שבה לילי שבה.

מלוקוש ו מלקוש יורה, יורה ist der Frühregen, der regelmäßig im מרחשון eintritt und ניסן der Spätregen im. Von dem regelmäßigen Eintritt dieser Regenperiode, insbesondere des Frühregens, ist die Fruchtbarkeit des Jahres in Palästina bedingt, so daß das Ausbleiben des Regens in Marcheschwan als die größte Kalamität zu betrachten war und in drei Abstufungen sich steigende Fasten veranlaßte. Diese Fasten wegen ausbleibenden Regens sind in erster Linie unter העניית צבור begriffen (Thaanith 6 a f. und 15 a f.). Die Etymologie von מלוקוש ו יורה ist zweifelhaft. Nach ספרי wäre יורה von ירה der Pfeil gleich in die Erde dringende, oder in der Bedeutung von יורה, ähnlich wie טוב ו מרור, der Tränkende. Auch wegen der Regelmäßigkeit seines Eintritts: der Indizierende, Lehrende מורה, wie er ja auch heißt (Joel 2, 23). Er kündigt die Regenzeit an und wird damit Regulator der Beschäftigungen der Menschen. לקש ו מלקוש. Chaldäisch wird לקש zur Bezeichnung alles Spätzeitigen gebraucht. So הרגום יונתן (2. B. M. 9, 32) und הרגום והון לקשיא ללבן. ארום לקישין הינין, nachdem der erste Wuchs unreif abgeschnitten worden. (Dieses unreife Abschneiden der Getreidehalmen zum Viehfutter heißt לשהח.)

W. 15. ונחתי. Ich lasse das Kraut auf dem Felde wachsen mit Rücksicht darauf, daß es dein Feld ist, dein Tier dort Weide finden soll, damit du Nahrung in Fülle habest.

W. 16. השמרו וגו', ist so das Gedeihen eures Landes lediglich von dem sittlichen Verhalten eurer Persönlichkeit bedingt, und zwar — wie der Numeruswechsel in vorangehenden Versen bedeutsam ausspricht: nicht nur von der gehorsamen Unterordnung der nationalen Gesamtheit als solcher, sondern der nationalen Vielheit in allen ihren Gliedern unter Gottes Gesetz, ושמעו ושמעו u. s. w.; alle habt ihr jeder seines Theils und an seiner Stelle an der sittlichen Lösung der das Gedeihen bedingenden Gesamtaufgabe mitzuarbeiten; der Segen kommt als ארצכם, und diese Lösung selbst bedingt es, daß ihr dabei nie die einheitliche Zusammenhörigkeit aller aus den Augen verlieret; als nationale Einheit und für die nationale Einheit heimst ein jeder seinen Anteil an dem nationalen Wohlstand ein, וחספה רגנך וגו' — ist so das Gedeihen eures Landes lediglich von dem sittlichen Verhalten eurer Persönlichkeit bedingt: so השמרו לכם, so „hütet euch aber euch“, achtet darauf, daß ihr nur unter dem Einfluß eurer eigenen Erkenntnis und eurer eigenen Erfahrung bleibet (siehe zu Kap. 4, 9) wehret jeden Einfluß, der euch eurer Selbstbestimmung entfremdet, von euch ab, לבבכם, פן יפתה, wörtlich, daß euer Herz nicht „offen stehe“ (siehe 1. B. M. S. 156), nicht der inneren und äußeren Verführung Raum gebe.

וּסְרָתָם וְעַבְדָּתָם. Die geringste Abweichung führt zur עבודה זרה und ist im Prinzip bereits עבודה זרה. ספרי: אמר להם הוהרו שלא יטעה אתכם יצר הרע: וּפְרָשׁוּ מִן הַחֹרֶה שְׂכִינֵן שְׂאֵדִים פּוֹרֵשׁ מִן הַחֹרֶה הַיּוֹלֵךְ וּמְדַבֵּק לְעִזֵּי (siehe daselbst).

17. Es wird dann der Zorn Gottes wider euch erglühn, wird den Himmel zurückhalten, und es wird kein Regen kommen, und der Boden wird seinen Ertrag nicht geben; und ihr werdet rasch von dem guten Lande fortkommen, welches Gott euch giebt.

18. Aber auch dann leget diese meine Worte euch ans Herz und an die Seele und knüpfet sie zum Zeichen an eure Hand und seien sie zum Hauptschmuck zwischen euren Augen,

17. וְהָרָה אֶת־יְהוָה כְּכֶם וְעָצַר אֶת־הַשָּׁמַיִם וְלֹא־יִהְיֶה מָטָר וְהִאֲדָמָה לֹא הִתֵּן אֶת־יְבוּלָהּ וְאֲבֹדְתֶם כִּיהְרָה מֵעַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר יְהוָה נָתַן לְכֶם:

18. וְשִׂמְתֶם אֶת־דְּבָרַי אֵלֶּה עַל־לִבְכֶם וְעַל־נֶפְשְׁכֶם וְקִשְׂרֹתֶם אֹתָם לְאוֹת עַל־יְדֵיכֶם וְהָיוּ לְמוֹטָפֶת בֵּין עֵינֵיכֶם:

und durch Unterordnung unseres Thaten-Lebens unter den Einfluß heidnischer Wahnvorstellung, והשהויהם להם durch Unterstellung unserer Geschichte unter deren vermeintliche Machtherrschaft.

B. 18. ושמהם. שום על לב heißt: etwas zum Gegenstand seiner Beachtung und Sorge machen, eigentlich: ihn von dem Herzen, d. i. von den Gedanken und Empfindungen getragen sein lassen (Jes. 57, 1 u. 11 u. f.). Also: traget diese meine Worte auf eurem Herzen und eurer Seele, laffet sie den Gegenstand eures Denkens und Empfindens, eures Wollens und Vollbringens sein, וקשרתם und drückt dies auch symbolisch durch die הפלין=Mizwa an eurer Hand und eurem Oberhaupte aus (siehe zu Kap. 6, 8). — Im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden spricht aber dies und die im folgenden Verse 19 enthaltene Pflicht des Unterrichtes der Kinder in dem Gesetze nach dem Sifri z. St. die Bestimmung aus, daß selbst, wenn ואברהם וגו', selbst vertrieben von dem eigentlichen Boden des Gesetzes, selbst im Galuth die Verpflchtung der הלמוד הפלין und so auch zu allen בארץ שאינן חלויה הנוף מצוה, zu allen sich nicht auf das Land und seine Produkte beziehenden, persönlichen Obliegenheiten, auch בחוצה לארץ, auch außer Palästina in voller Kraft bestehen bleibe. So lautet auch Kiduschin 36 b der Kanon: כל מצוה שהיא חלויה בארץ אינה נהגת אלא בארץ ושאינה חלויה בארץ נהגת בחוצה לארץ בין בארץ בין בחוצה עולה. — Ausnahmen bilden כלאי אילן (siehe 3. B. M. zu Kapitel 19, 19). מדרבנן waren überall pflichtig und ebenso auch כרם כלאי überall (siehe 3. B. M. 19, 19 und 4. B. M. 15, 18).

Vergleichen wir diese Verse 18—20 mit der Parallelstelle Kap. 6, 6—9, so springt die Tendenz unserer Stelle, die unter allen Umständen bleibende persönliche Verpflchtung zum Gesetze, הוכח הנוף, hervorzuheben, in die Augen. Dort galt es, die Einheit des Menschenlebens aus dem Bewußtsein der Gottheit zu lehren. Darum wird dort die daraus folgende Hingebung des Gesamtmenschenwesens mit allen Seiten, ככל לבכך, als Aufgabe gelehrt, und diese Aufgabe zur Tendenz aller Gedanken und Gefühle (B. 6) zum Inhalt der Kinderbelehrung und Erziehung, sowie alles häuslichen und öffentlichen Lebens, alles ruhenden und strebenden Seins (B. 7) gesetzt und dann (Verse 8 u. 9) zur steten Vergegenwärtigung durch das הפלין- und מוזה=Symbol geboten. Hier aber ist das הפלין=Symbol von dem der מוזה völlig getrennt und, eben weil es ja die Einfügung der ganzen denkenden, wollenden und voll-

19. und lehret sie eure Söhne von ihnen zu sprechen, wenn du in deinem Hause sitzt und wenn du auf dem Wege wanderst, wenn du liegst und wenn du aufstehst.

19. וְלַמְדַתֶּם אֹתָם אֶת-בְּנֵיכֶם
לְדַבֵּר בָּם בְּשֹׁכְבְתֶךָ בְּיֹהֵךָ וּבְלֶכְתְּךָ
בְּדַרְךָ וּבְשֹׁכְבְךָ וּבְקוּמְךָ :

bringenden Persönlichkeit in das Band des Gesetzes bedeutet, somit nichts anderes als symbolischer Ausdruck dieser mit נפשכם ועל לבבכם gegebenen Verpflichtung der Persönlichkeit zum Gesetze, auch mit diesem Ausdruck (W. 18) zusammengezogen, und der durch beides gegebene Gedanke (W. 19) zur Lehr- aufgabe für den Jugendunterricht und zum Inhalt alles häuslichen und öffentlichen, ruhenden und strebenden Lebens gemacht. Offenbar um zu sagen: Aber wenn ihr auch fortkommt vom Lande und keinen eigenen Boden mehr habt, den ihr dem Gottesgesetze dienstbar zu machen vermöchtet, so nehmet ihr das Gottesgesetz doch mit hinaus und euer Herz und eure Seele, euer denkendes, wollendes und vollbringendes Wesen bleibt doch dem göttlichen Worte verpflichtet, und ihr bringet diese Verpflichtung zum Gesetze euch und andern durch das הפלין-Zeichen an Hand und Haupt stets zum Bewußtsein, bleibet Träger des Gotteswortes, bleibt das Volk des göttlichen Gesetzes und habt dafür eure Kinder zu erziehen und darin euer ganzes Leben in und außer dem Hause aufgehen zu lassen. (W. 20) und כהבחרם (W. 20) gehört, wie wir bemerken werden, zum folgenden Verse.

W. 19. ולמדתם וגו'. ושמרתם וגו' ist umfassender als שנון, in welchem wir zu Kap. 6, 7 das Lehren des Gesetzesinhaltes in kurzen konzisen Sätzen zu erkennen geglaubt. Daher, wie wir glauben, knüpft die Halacha ihren Satz ולא בנוהכים (Kiduschin 29 b), womit die Pflicht des תורה-Unterrichts auf Söhne mit Ausschluß der Töchter beschränkt wird, an בנוהכים אהם ולמדתם אהם und nicht an לבבך, ושמרתם. Zu der That sind auch Frauen nur nicht zur תורה-Gelehrsamkeit, zur wissenschaftlichen Gesetzeskunde zu führen, deren Aneignung und Überlieferung wesentlich zum Verufe eines jeden jüdischen Mannes gehören. Allein jenes Verständnis des jüdischen Schrifttums und jene Kenntnis des Gesetzes, die dazu gehören, daß דברי אה כל דברי אה ואלהיהם ושמרו לעשות אה כל דברי אה, die zu einer wahren zu gewissenhafter Pflichttreue führenden Gottesfurcht und zu einer vollen Pflichterfüllung gehören, die gehören zur Geistes- und Herzensbildung unserer Töchter wie unserer Söhne. Darauf weist schon das הקהל-Gebot (Kap. 31, 12) hin. Und wenn es in (Chagiga 3 a) in Beziehung auf den Satz dieses הקהל אה העם האנשים והנשים והטף וגו' למען ישמעו ולמען ילמדו, die das הקהל-Gebotes, heißt, ויראו אה ד' וגו', ist doch ebendasselbst bereits zuvor das למען ישמעו nicht als ein bloßes Hören, sondern als ein gehöriges Verständnis, das „Lernen“ begriffen (siehe רשי' und שו"ת סו"ט 21 b ענין ב' ד"ה בן עזאי), so, daß das למען ילמדו der Männer auch רשי' auch ילמדו umfaßt. Auch die Mishna (Nedarim 35 b) spricht von einem תורה-Unterricht der Töchter, אבל מלמד הוא אה בני ואה בנוהי מקרא, und steht, so weit unsere Einsicht reicht, der Annahme des ת"ט, als ob die Lesart der Mishna nicht korrekt wäre, die Erläuterung der Gemara 37 b entgegen. ולמ' שכל פסוק טעמים מ'ט לא אמר שכל שימור קסבר. Und selbst wenn nach ר"ן (siehe ראש ורשי' und שו"ת) בנה מי קא בעיין שימור ע"ש (dasselbst) nicht ausdrücklich in der Mishna steht, sondern diese nur stillschweigend mitverstanden sind, so erkennt doch סהם גמרא סהם offenbar ein לבנות אה, und zwar liegt der ganzen dortigen Verhandlung die Voraussetzung zu Grunde, daß der מצות אה לאו ליהנות אה, als solche auch vom מורר erlaubt wäre, da מצות אה לאו ליהנות אה. Es war auch von je also

20. Schreibe sie an die Pfosten deines Hauses und an deine Thore,

20. וּכְתַבְתֶּם עַל-מְזוּזוֹת בְּיַתְדְךָ

וּבְשַׁעְרֶיךָ:

21. damit eure Tage und die Tage eurer Kinder lange dauern auf dem Boden, den Gott euren Vätern ihnen zu geben geschworen, wie die Tage des Himmels auf der Erde.

21. לְמַעַן יִרְבוּ יְמֵיכֶם וְיָמֵי בְנֵיכֶם

עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה

לְאַבְתְּיֵיכֶם לָתֵת לָהֶם כִּימֵי הַשָּׁמַיִם

עַל-הָאָרֶץ: ׀

die Praxis in der jüdischen Vergangenheit, deren Zeuge noch eine ganze jüdisch-deutsche Literatur ist, die vorzugsweise das weibliche Geschlecht im Auge hatte, um ihm das Verständnis des biblischen und liturgischen Schrifttums und eine populäre Kenntniss des Gesetzes und der rabbinischen Sittenlehre zu vermitteln (siehe auch ורבי טורי ורב 246, 6).

20. lehret sie das Gesetz so eingehend und ihr ganzes geistige Vermögen ansprechend und durchdringend, daß es der wesentlichste Gegenstand ihres Denkens und Redens und die Basis ihrer Lebensanschauungen und Urteile werde (siehe zu Kap. 6, 7 und 2. B. M. 13, 9).

Über den Numeruswechsel siehe zu Vers 10. Hier ist er um so bedeutamer, da das Volk in der Zerstreuung dem Gedanken gegenwärtig ist, wo alles und jedes äußere Vereinigungsband fehlt. Da heißt es denn, daß eben diese Unterordnung eines jeden unter das eine Gesetz, das Herz und Seele, Hand und Geist eines jeden beherrscht und den Empfindungen, Regungen, Handlungen und Anschauungen ein einheitliches Gepräge giebt, das durch Unterricht und Erziehung auf jedes jüngere Geschlecht sich vererbt, daß durch alles dies die allzerstreuten vielen doch als eine Gesamteinheit dastehen werden und überall und immer in häuslichen und öffentlichen, im ruhenden und strebenden Leben als zusammengehörige Einheit gekennzeichnet bleiben werden.

21. und diese auch hier wiederkehrende Bestimmung dürfte, wie uns scheint, sehr für unsere zu Kap. 6, 6 geäußerte Ansicht sprechen, daß auch, wenn ראוריהא ק"ש, neben demselben es auch ראוריהא-Pflicht sei, sich abends und morgens mit דברי תורה zu beschäftigen (siehe daselbst).

20. und wir glauben, daß dieser Satz zu dem folgenden in dem Sinne gehört: schreibe aber diese Worte an die Pfosten deines Hauses und deiner Thore, d. h. ja halte damit dein ganzes häusliches und Staatsleben dem göttlichen Gesetze geweiht und lasse nichts Ungöttliches Eingang bei dir finden, damit die B. 17 angedrohten Folgen nicht eintreten, vielmehr ירבו ימיכם וגו'. Kann man doch nicht eigentlich in der Zerstreuung von eigenen „Thoren“, kaum recht von eigenen Häusern reden, jedenfalls bezeichnet ביהך ושעריך mehr den Zustand im Lande, als außer Landes, weshalb denn auch wohl ספרי zum בנין אב für מצוה הגוף, die auch כח"ל Verpflichtung bleiben, aus unserer Stelle nur תלמוד תורה hervorhebt, nicht aber auch מורה, obgleich diese ja auch unter die תורה בארץ gehört. Will man וכתבתם וגו' auch zu dem Vorhergehenden ziehen, so würde das למען ירבו sich auf die durch התורה im Galuth zu erzielende Rückkehr beziehen.

21. Bedenkt man, daß durch die Beifügung ימי בניכם das in ימיכם angededete Subjekt nur das Moses gegenwärtige, oder überhaupt ein jedes einzelne, somit an sich vorübergehende Geschlecht bezeichnet, so kann man wohl nicht füglich על הארץ sich auf ירבו beziehen und diesem das Merkmal einer unbegrenzten Dauer bringen. Man kann wohl sagen ירבו ימיכם וגו' und

22. Denn wenn ihr hüten und immerfort hüten werdet dieses Gebot, das ich euch gebiete, es zu vollbringen, Gott, euren Gott, zu lieben, in allen seinen Wegen zu gehen und fest an ihm zu hängen:

23. so wird Gott diese Völker alle vor euch her vertreiben, und ihr werdet in das Eigentum von Völkern eintreten, die größer sind und mächtiger als ihr.

שבעי מט"ר. 22. כִּי אִם-שָׁמַר
תִּשְׁמְרוּן אֶת-כָּל-הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר
אָנֹכִי מִצְוֶה אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹתָהּ לְאַהֲבָה
אֶת-יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם לְלַבֵּת בְּכָל-דְּרָכָיו
וּלְדַבְּקָהּ-בּוֹ:
23. וְהוֹרִישׁ יְהוָה אֶת-כָּל-הַגּוֹיִם
הָאֵלֶּה מִלְּפָנֵיכֶם וַיִּרְשׁוּתֶם גּוֹיִם גְּדֹלִים
וַעֲצָמִים מִכֶּם:

begreift unter den Angeredeten die ewige Nation im Ganzen, ebenso ירכו ימי בניכם, und begreift darunter die in alle Zukunft reichende Nachkommenschaft des gegenwärtigen Geschlechts. Nicht aber בניכם וימי בניכם, in welcher Zusammenstellung, wie bemerkt, in ירכו ein temporäres Geschlecht gedacht ist. Man dürfte sich daher veranlaßt sehen, das כימי השמים nicht als Modalität der Dauer auf ירכו, sondern als Modalität der Seinart auf ימי וגו' zu beziehen: damit ימיכם וגו' על הארמה וגו' seien wie ימי הארץ und zwar ירכו lange so seien. So wie die Tage der Erde eigentlich die Himmeltage sind, indem die ganze Entwicklung der Erde durch den Himmel und die von „dort“ aus kommenden Wirkungen bedingt ist, so sind die Blütentage eures Landes eigentlich eure Tage, sind durch euer sittliches Verhalten bedingt — was ja dieser ganze Abschnitt zum Bewußtsein bringt — ihr verhaltet euch zu eurem Boden wie der Himmel zur Erde, und wenn ihr Gottes Gesetze erfüllt, wird dieser euer segengestaltender Einfluß auf euer Land lange dauern und werden lange in den Tagen eures Landes eure Tage zur Erscheinung kommen, wie des Himmels Tage sich auf der Erde verwirklichen (siehe zu Kap. 33, 28). Diese Anschauung dürfte auch dem ספרי zu Grunde liegen: כימי השמים על הארץ שהיו פניהם של צדיקים כיום וכן הוא אומר ואוהביו ימיכם על הארץ כצאה השמש כגבורתו (siehe daselbst), und dürfte auch durch die Menachoth 31 b für die Mesusafschrift gegebene Weisung veranschaulicht werden sollen: על הארץ כשיטה אחרונה איכא דאמרי בסוף שיטה כגבורה שמים על הארץ ואיכא דאמרי בהחלה שיטה כי היכי שמים מארץ, דמרחק' שמים, wo die Überordnung oder der Abstand des Himmels von der Erde als Vergleich der Überordnung oder des spezifischen Abstandes anschaulich gemacht werden soll, deren wir in Beziehung zu den irdischen Verhältnissen unseres Landes teilhaftig werden, so lange wir uns in der Höhe unserer geistigen und sittlichen Bestimmung erhalten. —

§. 22 f. 22 f. ist die Konsequenz aus allem Vorhergehenden für die unmittelbar anzutretende Zukunft. Über den Begriff שמירה in Beziehung auf das uns übergebene Gesetz (siehe 2. B. M. S. 337 f. u. 3. B. M. S. 364 f.). Es ist dort erläutert, wie in erster Linie darunter das „Erlernen“ des Gesetzes, das „Lernen“ verstanden ist, durch welches allein der uns übergebene Gotteschatz und dessen Anforderungen uns gegenwärtig bleiben, und, indem hier diese שמירה wiederholt gefordert wird, שמר השמרון, knüpft daran ספרי 3. St. die Mahnung an stetes Repetiren des Erlerntes, מניד הכתוב, שכשם שאדם צריך להוהר בכלעו שלא יאבד כך יהא אדם צריך להוהר בתלמודו שלא יאבד, wie man über den erworbenen Groschen zu wachen hat, daß man ihn nicht verliere, so auch über das erworbene Wissen. Die Wissenschaft sei (Job 28, 17) mit Gold und Glas in Vergleich gebracht, ihre Erkenntnis sei schwer zu erwerben wie Gold und

24. Jeder Ort, den euer Fußballen betreten wird, soll euer werden, von der Wüste und den Libanon hinan, von dem Strome, dem Euphratstrom, bis zu dem Hintermeer soll euer Gebiet sein.

25. Kein Mann wird vor euch aufrecht bleiben; euren Schrecken und eure Furcht wird Gott, euer Gott, über das ganze Land geben, das ihr betretet, wie er es euch gesprochen.

26. Siehe, so gebe ich heute vor euch hin: Segen und Fluch.

24. כָּל-הַמְּקוֹם אֲשֶׁר תִּדְרֹךְ כֶּתֶר רַגְלֵכֶם בּוֹ לָכֶם יְהִיָּה מִן-הַמִּדְבָּר וְהַלְבָנוֹן מִן-הַנְּהַר נְהַר-פָּרָת וְעַד הַיָּם הָאֲחֵרֹן יְהִיָּה גְבֻלְכֶם:

25. לֹא-יִתְצֵב אִישׁ בְּכַנְיֹכֶם בַּחֲדָדְכֶם וּמִן-אֲכֶם יִתֵּן וַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם עַל-פְּנֵי כָל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּדְרֹכוּ-כָּהּ כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָכֶם: ׀

26. רֵאֵה אֲנֹכִי נֹתֵן לְפָנֵיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה וּקְלָלָה:

leicht zu verschmerzen wie Glas זכוכה לאכרם, und sind dort sehr zu beherzigende Regeln für das Studium der תורה-Wissenschaft gegeben (siehe daselbst).

24. nach dem ספרי: das Nachstreben in den Wegen der göttlichen Waktung, Ihm ähnlich an Erbarmen und Gnade, Langmut, Huld und Treue, Milde und Verjöhnung zu werden und uns der Tragung seines Namens würdig zu machen.

25. nach dem ספרי: auch im Umgang mit Menschen Gott nahe zu bleiben, den Umgang solcher Menschen zu suchen, die uns durch Lehre und Beispiel in dem Wandel mit Gott befestigen.

26. Nach völliger im 23. besprochenen Besitznahme von Palästina soll auch jeder außerpalästinenjische von Israel eroberte Ort: לכם יהי, den vollen Charakter des jüdischen Landes, קדושת הארץ, erhalten und allen für ישראל gebotenen Gesetzesbestimmungen unterliegen. ארם נהרים und ארם צובה, zusammen unter dem gewöhnlichen Namen סוריא, wurden von David erobert, bevor das eigentlich verheißene Land völlig in jüdischen Besitz gekommen, — war doch selbst noch Jerusalem in Händen des Jebusi — und erhielt daher סוריא nicht א"י, קדושת א"י, wird überhaupt daher nicht als völlig gesetzmäßige nationale Eroberung begriffen und כיבוש יחיד genannt (siehe ספרי וטיתן 8 a).

והלכנו (siehe Kap. 3, 25).

הים האחרון ist das Mittelmeer, das man in Palästina, mit dem Angesicht nach Osten gekehrt, im Rücken hat.

das ist das eigentliche euch zugesagte Gebiet (siehe 4. B. M. 34).

ראה

26. u. f. w. Es ist dies der Schluß des einleitenden Rückblicks und Übergang zu dem Gesetzescompendium für das Geschlecht der Landesbesitznahme. ראה, nicht auf Treu und Glauben eines andern aufzunehmende Lehre, aus allem, was du bis jetzt selbst erfahren und was dir in dem bisherigen Rückblick wieder ins Bewußtsein gerufen worden, schöpfeft du die Selbstüberzeugung, daß Gott deine segensreich oder fluchvoll zu gestaltende Zukunft durch sein dir, durch Moses überbrachtes Gesetz vollkommen in deine eigene Hand gelegt hat.

27. Den Segen: daß ihr auf die Gebote Gottes, eures Gottes, hören werdet, die ich euch heute gebiete;

28. und den Fluch, wenn ihr auf die Gebote Gottes, eures Gottes, nicht hören werdet und weichen werdet von dem Wege, den ich euch heute gebiete, anderen Göttern, von denen ihr nichts erfahren habt, nachzugehen.

27. אֶת־הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ
אֶל־מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי
מִצְוֶה אֲתֶכֶם הַיּוֹם:

28. וְהַקְלָלָה אִם־לֹא תִשְׁמְעוּ אֶל־
מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְסַרְתֶּם מִן־
הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה אֲתֶכֶם הַיּוֹם
לָלֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אַחֲרַי אֲשֶׁר
לֹא־יִרְעָתֶם: ׀

ברכה, verwandt mit פרך durchbrechen, abteilen, פרק entladen, auf ein anderes überladen, daher פרק, מפרקת, Gelenk, ברק Blitz als Entladung oder nach seiner Form, ברך das Kniegelenk, die wesentliche Hebelverbindung der Fortbewegung, ברכה Wasserleitung): der Zustand der ungehemmten Fortentwicklung, des fortschreitenden Gedeihens, und קללה: nicht nur kontradiktorischer Gegensatz des fortschrittlosen, isoliert bleibenden Nichtgedeihens, welches ארר wäre, sondern der konträre Gegensatz des Selbstinhaltslos- und Gehaltloswerdens (von קלל, קל, leicht, völlig gewichtlos). Die Alternative zwischen beiden Gegensätzen ist durch Gottes Geheiß „vor uns hingeben“, es hängt von uns ab, uns das eine oder das andere zu schaffen.

В. 27. אה הברכה, אה הברכה, אה, bedeutungsvoll heißt es nicht wie bei קללה des folgenden Verses אה שמעו אה, sondern אה שמעו אה. Die Erfüllung der göttlichen Gebote ist schon selbst ein wahrer Bestandteil des Segens, der nicht nur dem Gehorsam nachfolgt, sondern bereits in dem Gehorsam und der treuen Pflächterfüllung seine Verwirklichung beginnt. Die geistige und sittliche That, die sich in jeder Gesehestreue vollzieht, ist selbst bereits ein segensreicher Fortschritt unseres ganzen Wesens, und mit jeder Mizwathat segnen wir uns selbst.

היום ist immer zugleich mit Rückwärts auf die im Momente des Lesens der Gottesworte gegenwärtige Zeit gesprochen, בכל יום יהיו בעיניך כהרשים, jeder Tag bringt die Verpflichtung zum Gesehe aufs neue.

В. 28. וקללה אם וגו', קללה, der positive Verlust jedes Selbstwertes, der Rückgang bis aufs Nichts der ganzen Lebensstellung, ist erst Folge des Nichtgehorsams. עבודה זרה ורה כבודו בעבודה זרה ככופר בכל התורה כולה וכל, ספרי ינו: מ כאן אמרו כל המורה בעבודה זרה ככופר בכל התורה כולה ורה כמורה בכל התורה כולה „hieraus folgt, daß jedes Bekenntnis zur Abgötterei einer Leugnung des ganzen Gesehes, und jede Leugnung der Abgötterei einem Bekenntnis zum ganzen Gesehe gleich zu achten ist.“ Wir halten es nicht für überflüssig, zu bemerken, wie denn doch mit diesen Sätzen das gerade Gegenteil jener vorgeblichen Maxime gesagt ist, daß der „Glaube an einen Gott“ schon den ganzen Juden qualifiziere, wenn er auch sonst der Erfüllung der göttlichen Gesehe den Rücken kehrt. Es ist ja vielmehr hier das Bekenntnis zum ganzen Gesehe, das heißt ja, das Bekenntnis, daß man verpflichtet sei, alle Gebote Gottes zu erfüllen, unzertrennlich von dem Gottheitbekenntnis oder dessen Leugnung geseht. Der jüdische „Gottesglaube“ ist nicht der bloße Glaube an das „Dasein“ Gottes, sondern an seine Herrschaft über uns, was ja unzertrennlich von unserer Untergebung unter Ihn ist. Und der jüdische „Gotteseinheitsglaube“ ist: קבלת עול מלכות שמים, ist identisch mit Unterstellung unseres ganzen

29. Und es sei, wenn dich Gott, dein Gott, zu dem Lande bringen wird, wohin du es in Besitz zu nehmen kommst, so sollst du den Segen geben auf dem Berg Gerisim und den Fluch auf dem Berg Ebal.

29. וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-אַתָּה בָּא-שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנִתְּתָה אֶת-הַבְּרָכָה עַל-הַר גְּרִיסִים וְאֶת-הַקְּלָלָה עַל-הַר עִיבָל:

Geschichts- und Thatenlebens unter den einzig Einen, כפירה ע"ו, Beugnung der Gott- vielheit somit identisch mit כולה כולה, die heilige, mit Bekenntnis zum ganzen Gottes- gesetz. Verleugnung des jüdischen Gotteinhaltglaubens, Anerkennung eines andern außer oder auch neben Gott, dem ausschließlichen Einem, ist ja buchstäblich זרה, Eבודה, „Unter- ordnung unter einen andern“, Entziehung unseres Seins und Sollens dem ausschließ- lichen Diktate des einzig Einen, כפירה כולה כולה, die heilige, somit identisch mit כולה כולה. In der That läßt doch auch die Quelle, aus welcher diese Sätze abgeleitet sind, מכאן, hierüber nicht den leisesten Zweifel zu. Die Quelle dieser Wahrheitsfäße וסרהם, אטרו, hierüber nicht den leisesten Zweifel zu. Die Quelle dieser Wahrheitsfäße כפירה כולה כולה, die heilige, und כפירה כולה כולה, die heilige, in entgegengesetzter Fassung aus, indem sie in jedem Abweichen von dem Wege des Gesetzes ein Betreten der Wege der ע"ו erkennt, somit כפירה כולה כולה mit כפירה כולה כולה identifiziert. (Siehe zu 4. B. M. 15, 31 die Begründung des Sages: מומר להכעים ע"ו לא ידעם.) —

כפירה כולה כולה, die heilige, spricht das völlig Irrationale der ע"ו aus. Gott, der einzig Eine, hat sich und seine Beziehungen zu euch und eurem ganzen Geschichts- und Thaten- leben in tausendfältiger Erfahrung bekundet. Was ist von einem bewußten Wollen und Gebieten über euch von einer anderen Natur- und Weltmacht euch kund geworden?

B. 29. ונתתה, die Personalbezeichnung ist hervorgehoben. Die Segen- und Fluch- Alternative, die Gott vor sie hingegeben, die soll, wenn sie ins Land gekommen, die Ge- samtation als solche öffentlich in Vertretung Gottes „geben“, d. h. als jedem zur Selbstentscheidung aussprechen, und damit die Verwirklichung des göttlichen Gesetzes durch alle als das, die nationale Wohlfahrt bedingende Gesamtanliegen der Nation profla- mieren. Wie Kap. 29 weiter ausgeführt, hatte sich die ganze Nation, die Hälfte auf den Berg Gerisim und die andere Hälfte auf den Berg Ebal, um die in der Mitte im Thal befindlichen Priester und Leviten aufzustellen, und Segen und Fluch durch die Leviten aussprechen zu lassen und deren Ausspruch durch Amen zu dem ihrigen zu machen. Es stand somit das Volk verteilt auf dem Gerisim und dem Ebal und gab sich und allen seinen gegenwärtigen und künftigen Gliedern die Segen- und Fluchalternative. Den Segen sprachen die Leviten mit dem Angesicht zum Gerisim, den Fluch mit dem An- gesicht gegen Ebal gewendet. Segen und Fluch, wie wir sehen werden, finden nämlich in dem Anblick dieser beiden gegensätzlich verschiedenen Berge ihre sinnliche Bergegen- wärtigung. Das Volk steht auf beiden Bergen, und als auf dem Gerisim stehend, spricht es den Segen, als auf dem Ebal stehend, den Fluch aus, das heißt ונתתה ונתתה. הכרכה על הר גריים ויא הקללה על הר עיבל.

Gerisim und Ebal sind zwei zum Gebirge Ephraim gehörende Berge, die noch den entschiedensten Gegensatz in ihrem Anblick bieten. Der Gerisim, südlich vom Thale Sichem, ein grüner, mit terrassenförmig sich erhebenden Gärten bedeckter fruchtbarer Berg; der Ebal auf der Nordseite, steil und nackt und wüst. Der Ebal soll etwa 800 Fuß hoch sein, etwas höher der Gerisim (siehe Kaumer und Schwarz Palästina). Diese beiden neben einander liegenden Berge sind daher die sprechendste, lehrreichste Bergegen- wärtigung des Segens und des Fluchs. Auf einem und demselben Boden erheben sich

30. Diese sind doch jenseits des Jardens, weiterhin in der Richtung zum Sonnenuntergang, im Lande des Kenaani, der in der Ode wohnt, Gilgal gegenüber neben den Hainen Morehs.

30. הלא־המה בעבר הירדן אַחֲרָי
 דָּרָךְ מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ בְּאֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי
 הַיֵּשֶׁב בְּעֶרְבָה מִוֶּל הַגִּלְגָּל אֶצְל
 אֱלוֹנֵי מִרָה:

beide, ein und derselbe Regen- und Thautropfen nekt beide, über beide streift dieselbe Luft, und derselbe Blütenstaub weht über den einen wie den andern hin: und doch bleibt der Ebal in unfruchtbarer Starrheit, während der Gerisim sich bis zum Gipfel hin in fruchtreichen Pflanzenschmuck kleidet. So ist Segen und Fluch nicht durch äußere Verhältnisse, sondern durch unsere eigene innere Empfänglichkeit für das eine oder andere, durch unser Verhalten zu dem bedingt, was Segen bringen soll.

Den Jarden überschreitend und den Boden des Gesetzes unserer Heiligung betretend, bringt uns der Anblick dieser beiden Berge die ewige Lehre entgegen, wie wir zwischen die Alternative des Segens und des Fluches gestellt sind und wir durch unser eigenes sittliches Verhalten uns selbst für die Gerisim- oder Ebalzukunft entscheiden.

Auch Abraham betrat diese Stelle im heiligen Lande und baute dort zuerst seinen Altar Gott, der ihm wieder sichtbar geworden und, wie wir bereits zu 1. B. M. 12, 6 u. 7 (siehe daselbst) bemerkt, ist es nicht unwahrscheinlich, daß eben wegen dieses „lehrenden“ Charakters dieser Örtlichkeit sie den Namen מורה trägt.

B. 30. הלא־המה, weist darauf hin, daß diese Berge nicht unbekannt waren. Die charakteristische Verschiedenheit derselben, sowie der oben erwähnte Umstand, daß sie die erste durch einen Altar bezeichnete Offenbarungsstätte Abrahams waren, und der Name, den die Gegend von ihrer Bedeutsamkeit trug, dürfte sie wohl in der Kunde des Volkes erhalten haben. אהרי דרך מבוא השמש, Raschi bemerkt, daß אהרי durch den Accent von דרך getrennt und daher absolut als אַחֲרֵי, als: weithin zu verstehen sei, nicht unmittelbar am Jarden, אהרי דרך מבוא השמש, in der Richtung nach Westen, also weiterhin nach Westen, wo wir ja auch in der That מורה אלוני, das nach 1. B. M. 12, 6 in der Gegend von Sichem lag, zu suchen haben. מבוא השמש heißt ja auch ganz entschieden — ממזרח השמש עד מבואו — Sonnenuntergang. Im ספרי, und so auch Sota 33 b, differieren ר' יהודה und ר' אלעזר hinsichtlich der Lage der hier bezeichneten Örtlichkeit. ר' יהודה begreift sie entfernt vom Jarden in der Gegend von Sichem, wo ja auch in der That Gerisim und Ebal liegen. Nach ר' אלעזר ר' wäre jedoch die hier für die Segen- und Fluchverkündung bestimmte Örtlichkeit unmittelbar am Jarden gewesen, wobei man sich den Gerisim und Ebal durch zwei künstlich aufgeworfene Erdhügel zu vergegenwärtigen hatte (siehe תוספ'ו daselbst nach dem Jeruschalmi). Nun lautet aber der Ausspruch הלא־המה בעבר הירדן מעבר הירדן ואילך ואחרי וז' הלא־המה בעבר הירדן סמוך וז' ר' אלעזר, sowie דרך מבוא השמש מקום שהשמש זורחת לירדן אחרי דרך מבוא השמש מקום שהחמה שוקעת ר' יהודה wäre die westliche Lage durch: abgewendet von dem Osten, nach ר' אלעזר ר' die östliche durch abgewendet von dem Westen ausgedrückt. Schwierig bleibt nur, wie יהודה ר': השמש als מקום מבוא השמש, also als מקום מורה interpretieren konnte, wie Raschi dessen Meinung auffaßt, da doch השמש מבוא überall dem השמש מורה entgegengesetzt ist. Wir wagen daher zu glauben, daß יהודה ר' nicht מבוא השמש, sondern דרך מבוא השמש: die zum Westen führende Straße als מקום וריחה השמש bezeichnet. Wenn man den die Ostgrenze des Landes bildenden Jarden überschritten hat, betritt man die nach dem Westen führende Straße. Diese nach Westen führende Straße beginnt natürlich im Osten,

31. Denn ihr überschreitet den Jarden hinzukommen, das Land, das Gott, euer Gott, euch giebt, in Besitz zu nehmen, und werdet es in Besitz nehmen und darin wohnen,

32. und habt dann gewissenhaft alle Gesetze und Rechtsordnungen auszuführen, die ich heute euch vorlege.

Kap. 12. V. 1. Dies sind die Gesetze und die Rechtsordnungen, die ihr

31. כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת־הַיַּרְדֵּן לְבֹא לְרִשְׁתָּ אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם נָתַן לָכֶם וַיְרִשְׁתֶּם אֹתָהּ וַיִּשְׁבְּתֶם־בָּהּ:

32. וּשְׁמַרְתֶּם לַעֲשׂוֹת אֵת כָּל־הַחֻקִּים וְאֶת־הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי נָתַן לְפָנֵיכֶם הַיּוֹם:

יב 1. אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים

מקום זריחה השמש, und אחרי דרך מכווא השמש, und „nachdem“ man diesen im Osten liegenden Weg westwärts durchschritten hat, gelangt man zu den Bergen Gerisim und Ebal. Nach אֵלְעוֹר ר' hält man sich aber אחרי: „hinter“ השמש, man betritt diese Weststraße nicht, bleibt von dem מקום שהשמש שוקעת „zurück“ im Osten in der Nähe des Jardens. Beide verstehen unter מכווא השמש den Westen, und die Differenz liegt in der Auffassung des אחרי, des entfernt von der Weststraße. Nach ר' יהודה läßt man die Straße im Osten liegen, d. h. man schreitet sie durch, nach אֵלְעוֹר ר' läßt man sie im Westen liegen, d. h. man betritt sie nicht. So dürfte sich eine Schwierigkeit lösen, auf welche bereits מרה"ש z. St. hingewiesen, und damit auch Maschis Kommentar zum Pentateuch gerechtfertigt sein, und nur eine Nichtübereinstimmung desselben mit dem zum Talmud bleiben, die sich aber leicht dadurch erklärt, daß Maschi seine dort aufgestellte Erklärung deshalb verlassen, weil es doch wenig denkbar ist, ר' יהודה habe מכווא השמש als Sonnenaufgang auffassen wollen.

V. 31 u. 32. כי, diese Proklamierung der von der Erfüllung oder Nichterfüllung der göttlichen Gesetze bedingten heil- oder unheilvollen Zukunft soll eine eurer ersten Handlungen bei Besitznahme des Landes sein; denn ihr erhaltet das Land nur, um diese Gesetze zu erfüllen; deren Erfüllung bildet den einzigen Zweck eurer Besitznahme.

Während aber in den letzten Teilen der vorangehenden Einleitung diese Verwirklichung des göttlichen Gesetzes wiederholt in den idealen Seiten ihrer höchsten Vollendung: לאהבה את ד' א' ללכת בכל דרכיו ולדבקה בה, geschildert worden, werden hier die ersten unerlässlichen Bedingungen, חקים ומשפטים, die Gesetze der Sittlichkeit und des sozialen Rechts, hervorgehoben, deren Erfüllung oder Nichterfüllung in allererster Linie über Segen und Fluch des Landes entscheiden, und werden auch überhaupt wie in folgendem die Gesetze im allgemeinen unter den Gesichtspunkten חקים ומשפטים in weiterem Sinne als Gottesbestimmungen zur Beherzigung gegeben, die allen unseren inneren und äußeren Thätigkeiten Spielraum und Grenze, somit: חק den Kreis ziehen, innerhalb dessen ihre Bethätigung Pflicht, über welchen hinaus sie Verbrechen würden, und gleichzeitig als משפטים: als Rechtsordnungen, durch deren Beachtung wir unserer ganzen uns umgebenden Welt und allen uns gesetzten Aufgaben gerecht werden, wie wir durch deren Nichtachtung uns gegen alle diese und an allen diesen verjünden. Als חקים werden wir durch sie Gott und uns, als משפטים Gott und unserer Welt gerecht, und mit beidem steht und fällt unser Anspruch auf dauerndes Heil.

Kap. 12. V. 1. אלה החקים. Hier beginnt das eigentliche Gesetzbüchlein für die Landesbesitznahme. אלה החקים u. s. w. (siehe zum Schluß des vorigen Kapitels).

3. Ihr sollt ihre Altäre zerstören und zerbrechen ihre Denksteine, und ihre heiligen Bäume sollt ihr in Feuer verbrennen und die Bilder ihrer Götter umhauen; sollt ihren Namen von diesem Orte vernichten.

3. וְנִתְצַתֶּם אֶת־מִזְבְּחֵיהֶם וְשִׁבְרֵתֶם אֶת־מִצְבְּתֵיהֶם וְאֶשְׂרִייהֶם תִּשְׂרֹפוּן בְּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּגְדְּעוּן וְאִבְדֹתֶם אֶת־שֵׁמִים מִן־הַמָּקוֹם הַהוּא:

Anhöhen die Stellen kennzeichnen, wo der Götterdienst gepflegt worden. Selbst wenn solche Opferstätten und Götterdienstzubehör an diesen heiligen Orten ein- und aufgemauert waren, behielten sie noch den mobilen =Charakter und erliegen dem איסור=Verbot und אכור=Gebot; denn in Beziehung auf ע"ז gilt der Satz, daß הלוי ולבסוף דמי (Chulin 16 a). Und ebenso, wie ריט"ב zu ע"ז (dasselbst) bemerkt, würden auch die Opferstellen, wenn sie durch Menschenarbeit zum Opferkult hergerichtet worden, nach der oben mitgetheilten Halacha אסרה וגו' ebenso unter den אכור-כלים begriffen sein. Und eben so, wie ריט"ב zu ע"ז (dasselbst) bemerkt, würden auch die Opferstellen, wenn sie durch Menschenarbeit zum Opferkult hergerichtet worden, nach der oben mitgetheilten Halacha אסרה וגו' ebenso unter den אכור-כלים begriffen sein. Und eben so, wie ריט"ב zu ע"ז (dasselbst) bemerkt, würden auch die Opferstellen, wenn sie durch Menschenarbeit zum Opferkult hergerichtet worden, nach der oben mitgetheilten Halacha אסרה וגו' ebenso unter den אכור-כלים begriffen sein. Und eben so, wie ריט"ב zu ע"ז (dasselbst) bemerkt, würden auch die Opferstellen, wenn sie durch Menschenarbeit zum Opferkult hergerichtet worden, nach der oben mitgetheilten Halacha אסרה וגו' ebenso unter den אכור-כלים begriffen sein.

Hohe Berge sind die physikalischen „Mütter“ des Erdlebens. Sie trinken und sammeln die atmosphärischen Niederschläge und führen sie den zu befruchtenden Niederungen zu. Sie sind ebenso die Anzieher der Elektrizität aus den Wolken. Vielleicht ist auch die Wurzel der Erde verwandt, wie שם und שמה, und haben Berge ihren Namen von dem Lebenempfangnis, das sie der Erde vermitteln. In den Hügeln senken sich die Höhen zur Bewirtschaftung des Menschen nieder, und mit den Hügeln beginnt der irdische Menschenboden.

Für רען findet sich eine Analogie in dem rabbinischen רען, welches ein eventuell zu bleibendem Eigentum Übergeben bedeutet. הרעני אצלו. demnach ein Baum, dem vorauszüglich sein Pflanzenschemd bleibt, ein immer gründer Baum. Dem polytheistischen Götterkult waren somit Stellen, wo die Naturkraft in ihrer besonderen Mächtigkeit in die Erscheinung tritt, die für seine Götterverehrung willkommensten Plätze.

3. 3. וְנִתְצַתֶּם אֶת־מִזְבְּחֵיהֶם וְשִׁבְרֵתֶם אֶת־מִצְבְּתֵיהֶם וְאֶשְׂרִייהֶם תִּשְׂרֹפוּן בְּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּגְדְּעוּן וְאִבְדֹתֶם אֶת־שֵׁמִים מִן־הַמָּקוֹם הַהוּא:

3. 3. וְנִתְצַתֶּם אֶת־מִזְבְּחֵיהֶם וְשִׁבְרֵתֶם אֶת־מִצְבְּתֵיהֶם וְאֶשְׂרִייהֶם תִּשְׂרֹפוּן בְּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּגְדְּעוּן וְאִבְדֹתֶם אֶת־שֵׁמִים מִן־הַמָּקוֹם הַהוּא:

Zehnten und die Hebe eurer Hand,
eure Gelobungen und Weihungen, die
Erstgeburten eurer Kinder und eurer
Schafe,

וְאֵת מַעֲשֵׂרְתֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יְדְכֶם
וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבְּתֵיכֶם וּבְבִרְתָּ בְּמִקְרָב
וּצְאֵנְכֶם:

sammeln, mit jedem „Kommen“ soll sich ein „Bringen“ verbinden, Ausdruck eurer Thatenweihe und eures Familienglücks: עולותיכם וזבחיכם, eures Herden- und Ackerwohlfstands: מעשרוהיכם, מעשר בהמה ומעשר שני, der Ausdruck der Gottförligkeit und der Gesezesweihe eures ganzen Landessegens: הרומה ידכם, בכורים, sowie jede aus besonderem Hingebungsbedürfnis hervorgehende Opfergelobung und Weihung, נדריכם ונדבותיכם, und als Grund- und Schlußstein aller dieser Huldigungsweihe: der Ausdruck der Gottförligkeit und der Gesezesweihe in den Erstgeburten eurer Herden: בצאנכם, בכורות בקרכם וצאנכם, mit welcher ja die Erfahrung seiner nationalen Geburtsnacht Isrgel stets im Bewußtsein bleiben soll, daß Widersehslichkeit gegen Gottes Willen den gebildetsten und mächtigsten Kulturstaat zusammenbricht und nur gehorchende Pflichttreue ihn erhalten kann, ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו וגו', על כן אני זוכה וגו' (2. B. M. 13, 15). Allein dies soll mit euch zu der einzigen Gottes Namen tragenden Nationalstätte des Gesezesheiligtums hinaufwandern und die Hörligkeit und Weihe eurer aller mit allen euren That- und Gesechtesbeziehungen an Gott und sein Gesez bekunden.

בשני מעשרות הכתוב מדבר אהר מעשר דגן אחד מעשר בהמה: מעשרוהיכם (siehe Kap. 14, 22 f. und 3. B. M. 27, 32). תרומה und תרומה hier (B. 11) תרומה ידכם (B. 17) kann nicht gewöhnliche תרומה bedeuten, die auch nie unter diesem Namen vorkommt, da תרומה überall dem כהן gegeben und überall vom כהן genossen werden darf, (B. 17) aber ausdrücklich das Genießen der תרומה außerhalb Jerusalems verboten wird. Daher werden unter תרומה ידכם: בכורים verstanden, כענין שנאמר ולקח, כענין שנאמר ולקח, die תרומה ידכם (ספרי 4, 26, Kap. 26). Sind doch בכורים, wie das dabei auszusprechende Bekenntnis lehrt, die Bezeugung, daß Israel seine „Hand“, das ist ja seine Freiheit und seine Besitzselbstständigkeit, ganz allein Gott verdankt und ganz allein Gott für die Erfüllung seines Gesezes geweiht hält (siehe daselbst), בכורים sind daher im eigentlichen Sinne: יד, תרומה יד, die Hebung der Hand zu Gott, d. h. der Ausdruck, daß die „Hand“ keinem anderen als Gott gehört und keinem anderen als Gott geweiht sein soll. Das Bringen des בכורים=Korbcs in der Hand und dessen Niederlegung durch den Priester vor Gott spricht beides aus. —

זו צאנכם mit eingeschlossen. Erwägen wir, wie in dem vorhin zitierten זוכה וגו' u. f. w. בכורות die Mahnung an treuesten Pflichtgehorsam gegen Gott einschließen, so dürfte eine solche begriffliche Erweiterung zu תרומה ידכם als implizite mit einbegriffen sehr nahe liegen.

Daß durch das zusammengehörige: וזבחה שמה והבאח שמה für jede Gelobung das עשה der Erfüllung mit jedem ersten רגל gegeben ist, wenn gleich das Verbot לא תאכלו (Kap. 23, 21) erst nach drei רגלים in Kraft tritt, ist bereits zu 3. B. M. Kap. 23, 38 angemerkt (siehe zu Kap. 23, 21). An der Zusammenfassung der beiden מעשרות, מעשר דגן, מעשר בהמה und מעשר דגן, in einen Begriff und deren Zusammenstellung mit תרומה ידכם hinsichtlich der Hinauf- und Darbringung in Jerusaleim lehrt ferner ר"ע (Bechoroth 53 a), daß, wenn gleich מעשר בהמה und מעשר בהמה als בכורה הגוף (siehe zu Kap. 11, 18) nicht an das Land gebunden und auch חבוצה לארץ Pflicht sind, sie doch, insofern wie מעשר דגן in Zusammenhang mit dem Lande stehen, daß, wenn sie auch קדוש בח"ל sind, sie doch nicht auf dem מזבח dargebracht werden, sondern להכלים במזבח.

7. dort vor Gott, eurem Gott, ihr genießet und euch mit allem freuet, was eurer Hand zusteht, ihr und eure Häuser, daß Gott, dein Gott, dich segnet.

8. Inzwischen dürft ihr nicht alles das vollziehen, was wir hier heute vollziehen; jeder einzelne alles das nur, was seinem Belieben gemäß ist.

7. וְאַכְלֵתֶם־שָׂם לִפְנֵי־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם
וּשְׂמַחְתֶּם בְּכָל מַשְׁלַח יְדֵיכֶם אֲתֶם
וּבְתִיבְכֶם אֲשֶׁר בְּרַכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ:

8. לֹא תַעֲשׂוּן כְּכֹל אֲשֶׁר אָנְחָנוּ
עֲשִׂים פֶּה הַיּוֹם אִישׁ כְּל־הַיִּשָּׂר
בְּעֵינָיו:

B. 7. ואכלתם שם וגו' ושמהם וגו'. Dieser Genuß und diese Daseins- und Lebensfreude vor Gottes Angesicht im Umkreise seines Gesetzesheiligtums, in welchen die jüdische „Gottesverehrung“ gipfelt, ist eine der charakteristischen Eigentümlichkeiten des Judentums. Es scheidet sich damit ebenso scharf von dem antiken Heidentum, dessen Gottheiten, furchtgeboren, Feinde des Frohsinns und des ungetrübten Menschenglücks sind, wie von den modernen das Menschenwesen zerklüftenden Verirrungen, die eine Gottesnähe nur mit dem „Geiste“ zu suchen lehren, das sinnliche Leben aber einer weihelosen Verfunkenheit überantworten. — בכל משלח ידכם, mit dem ganzen Machtbereich eurer Hand, d. h. mit allem, was euch zu eurem Gebrauch und beliebiger Verwendung zusteht, woran ihr יד שולח sein dürft. So אדם ומאוב משלוח ידם (Jesajas 11, 14). אשר ברך, der eigentliche Kern eurer Freude liegt darin, daß ihr alles, was ihr habt, als Gottes Segen, somit als Beweis seines Wohlgefallens betrachten dürft. Dieses Gefühl der Gottesbilligung ist die reinste Freude an unserem Dasein und Leben — und nicht eine egoistische Gesinnung vermag sie zu gewinnen, nur im Anschluß an die Gesamtheit und in dem Bewußtsein ist sie zu finden, welches das Wohl aller einzelnen nur im Anteil an der Gesamtwohlfahrt sucht, daher: ושמהם u. f. w. אשר ברך u. f. w.

B. 8. לא תעשונו וגו'. Wie aus 3. B. M. Kap. 17 erhellt, war auch in der Wüste jede Opferdarbringung außerhalb des מועד אהל, שהחיי חוק, verboten, ja, wie daselbst entwickelt, war, nach der allgemein adoptierten Lehre des ישמעאל ר', während der ganzen Wanderung in der Wüste, seit Errichtung des Stifftzeltes, בשר האוה, das Profanschlachten eines opferfähigen Tieres אסור, vielmehr mußte ein jedes solches Tier als שלמים im מועד אהל auf den מזבח gebracht werden, worauf ja auch der Wortlaut unseres Kapitels, Verse 20 u. 21, hinweist. In Beziehung auf das Tempelheiligtum und die außerhalb desselben zu begehenden Handlungen war somit das Geschlecht der Wanderung in der Wüste weit beschränkter, als irgend eines der späteren Zeit. Das: איש כל הישר kann daher unmöglich das Befugnisverhältnis dieser Zeit ausdrücken sollen, in welcher nichts weniger als איש כל הישר בעיניו gestattet war, und wird es daher auch von der Halacha Sebachim 114 a als Definierung einer mit Eintritt in das Land beginnenden Befugnis verstanden.

Erwägen wir, daß das eigentliche Gebot, alle Opfer nach dem von Gott erwählten einen Orte und keines außerhalb desselben zu bringen, erst Verse 10—14 zum Ausdruck kommt, so werden wir Verse 6 u. 7 mehr nur als Charakterisierung und Zweckbestimmung der Ortserwählung begreifen, deren Befundung zu harren und zu suchen uns (B. 5) geboten war. Im Gegensatz zu unserem Verhalten gegen das Heidentum, dessen heilige Orte und Embleme wir bis auf die letzte Spur aus der Erinnerung der Menschen in unserem Kreise vertilgen sollen (Verse 2 und 3), wird uns (Verse 4—7) gesagt, daß wir nicht nur nichts, was Gottes Namen trägt, in der Dauer seines Vor-

9. Denn ihr seid bis dann noch nicht zu der Ruhe und dem Erbe gekommen, welches Gott, dein Gott, dir giebt.

9. כִּי לֹא-בְאַחֶם עַד-עֲתָה אֶל-
הַמְנוּחָה וְאֶל-הַנַּחֲלָה אֲשֶׁר-יְהוָה
אֱלֹהֵיךָ נָתַן לָךְ:

handenseins beeinträchtigen dürfen, sondern, daß wir der Kundgebung einer solchen nur durch göttliche Erwählung zu bestimmenden Namensstätte für unsere Genusses- und Thatenfreude vor Gott, selbst bevor sie noch erfolgt ist, entgegen harren sollen, und so der Namensstätte unseres Gottes selbst schon in der bloßen Erwartung, dem לשכנו, einen wirksamen Einfluß auf unsere Handlungsweise einräumen sollen.

An dieses Erwählungsurteil nun W. 8 und sagt: Während dieser Zeit der עתה, bis Gott durch Kundgebung seiner Gegenwart wieder für die im Lande sesshafte Nation also einen Mittelpunkt fixieren wird, wie dies während der Wanderzeit das in ihrer Mitte mit ihnen wandernde Tempelzelt gewesen, לא העשון ככל, אשר אנחנו עושים פה היום, dürft ihr an den nicht durch Gottes Wahl, sondern durch einer Belieben euch gewählten Opferstätten nicht alles das vollziehen, was wir heute hier, in der Wüste, in dem überall mit uns wandernden und Gottes Gegenwart bei seinem Befehle in unserer Mitte bekundenden Tempelzelte vollziehen: sondern nur הישר כל, wie die Stätte nur den Charakter eurer Wahl trägt, so könnt ihr auch nur Opfer eurer Wahl, eures Beliebens, נדרים ונדבות, nicht aber Pflichtopfer wie חטאות darbringen, אמר להו משה לישראל כי עלתיו לארץ ישרות הקריבו חובות לא, אים כל הישר כל, diese Beschränkung ist jedoch nur für אים, für den einzelnen; צבור, die Gesamtheit bringt jederzeit im משכן, wo es auch seine Stätte habe, alle קרבנות צבור wie im שכמרבר (Sebachim 18 a) oder nach קרבנות צבור שקבוע להם זמן (Megilla 9 b), der einzelne darf aber während einer solchen Übergangszeit selbst im משכן (במה גדולה oder כמה צבור) genannt, nur נדרים ונדבות (dieselbst).

W. 9. עד עתה zu der Zeit dieses Provisoriums, welchem die Nation bereits sesshaft, das משכן aber noch nicht stabil geworden. Es konnte umsomehr der Ausdruck עתה gebraucht werden, da ja in der That auch in der Gegenwart der Rede noch weder מנוחה noch נחלה da war. מנוחה: die politische Ruhe, wie nach Besitznahme des größten Teiles des Landes unter Josua, da dann das משכן in Schilo eine fürs erste bleibende Stätte erhielt, nachdem es während der vierzehn Jahre der Eroberung und der Verteilung, שבע שכבשו ושבע שאלקו, in Gilgal gewesen (Josua 18, 1). ויקהלו נחלה. כל עדת בני ישראל שלה ושכיני שם את אהל מועד והארץ נכבשה לפניהם: nachdem auch die letzte Eroberung mit Jerusalem unter David geschehen. Schilo war eine transitorische מנוחה, worauf auch schon von vornherein die äußere Konstruktion hinwies. Das Heiligtum verlor nur zum Teil den Charakter eines Wanderzeltes, ולא היה שם חקרה אלא בית אבנים בלבד מלמטן והיריעה מלמעלן, es war nur unterhalb ein massives Gebäude, oberhalb war es mit den Teppichen des Stiftzeltes gedeckt (Sebachim 112 b), weshalb es sowohl „Haus“, וחביאיהו בית ד' שילה (Sam. I. 1, 24), וימאם באהל (Ps. 78, 60), als „Zelt“ genannt wird: אהל שכן באדם, וימאם משכן שילה אהל שכן באדם, als „Zelt“ (dieselbst 67). Jerusalem war נחלה: das ewige Erbe. Selbst zur Zeit des Verfalles עובתי את ביתי נטשתי את נחלתי וגו' היה לי נחלתי (Zirmija 12, 7—9 und Sebachim 119 a).

Nach Überschreiten des Jarden, während der Eroberungs- und Verteilungszeit, war das אהל מועד צבור, במה גדולה, in Gilgal; für die Einzelopfer

וּשְׁלָמִים waren die מוֹהֲרֹה במוֹת. Vierzehn Jahre dauerte dieser במוֹת. Darauf war das Heiligthum dreihundertneunundsechzig Jahre in שְׁכִילֹה in שְׁכִילֹה bis zu Elis Tod und Schilos Untergang. Siebenundfünfzig Jahre trat dann wieder ein Provisorium mit במוֹת ein, während das אֵהָל מוֹעֵד und נֹבֵן sich befand, bis endlich unter Salomo das בית עֹלָמִים zu Jerusalem erbaut wurde, womit für ewige Zeiten das בְּמֹה-Verbot in Kraft trat (Sebachim 118 a und 119 a).

Wir haben bereits 2. B. M. S. 384 und 3. B. M. zu Kap. 17, 3—9 den Begriff „בְּמֹה“ im Gegensatz zum מוֹבַח und die im בְּמֹה-Opfer liegende Verirrung zu entwickeln versucht. Wir haben gefunden, daß nur an der Nationalstätte des dem göttlichen Gesetze errichteten Gottesheiligtums die Gewähr gegeben ist, daß der Opfende sowohl mit seinem Gottbewußtsein sich auf den Boden der von der Nation verbrieften Gottoffenbarung stellt, als auch die Gottesnähe nur in Hingebung an das von Gott der Nation für alle überlieferte Gesetz sucht. Für beides fehlt bei בְּמֹה יְהוָה jeder Abirrung abweisende Ausdruck. Es kann sein Gott, dem er ein Opfer weihet, der einzig Eine der jüdischen Wahrheit sein; allein er kann auch bis zur tiefsten heidnischen Bahnverirrung mit den פְּנֵי הַשֶּׁרֶף על פְּנֵי הַשֶּׁרֶף zusammenfallen. Vor allem fehlt aber der Bama jede Beziehung zur תּוֹרָה, und wird ein בְּמֹה אִסוּרֵי בְּמֹה Gott בחוץ dargebrachtes Opfer geradezu zu einem Abfall von dem Gesetze, welches Gott als einzige Vermittelung zwischen uns und Sich für alle Zeit gesetzt hat. Wie tief die Bama-Verfälschung nach Eintritt des אִסוּרֵי בְּמֹה den pflichttreuen Zusammenhang aller nationalen Glieder mit der einen in Gottes Gesetz niedergelegten Aufgabe untergräbt und dem verderblichsten Subjektivismus Thür und Thor öffnet, ist aus dem Verfall zur Zeit der Könige offenbar, in welcher nichts so sehr und wiederholt als die Klage hervorgehoben wird, daß die Bamoth aus dem Volke nicht weichen wollen.

Das Motiv für den absoluten אִסוּרֵי בְּמֹה, sowie die Beschränkung des הִתֵּר selbst בְּמֹה auf solche Opfer, die, wie יוֹלוֹת וּשְׁלָמִים, den Charakter der Freiwilligkeit tragen, mit Ausschluß von אֲשָׁמוֹת וְחַטָּאוֹת, die in spezieller Beziehung zu den Diktaten des Gesetzes stehen, dessen Vergegenwärtigung bei der Privatbama keinen Ausdruck hat, ist nach allem diesem nicht fern liegend. Einer eingehenden Erwägung bedarf jedoch die gesetzliche Thatsache, einmal: daß, sobald und so lange das göttliche Gesetzesheiligtum eine bleibende Stätte nicht hatte, die Bamoth erlaubt waren, und ferner, daß zu einer solchen Zeit in dem göttlichen Gesetzesheiligtum, der öffentlichen Bama, die nationale Gesamtheit wohl Pflichtopfer, insbesondere לֶחֶם וּכְבֹּב, die von den zu begehenden Zeitmomenten geforderten, in keiner Weise aber der einzelne seine Pflichtopfer, אֲשָׁמוֹת וְחַטָּאוֹת, darbringen durfte.

Das von der Nation in der Wüste auf Gottes Geheiß hergestellte משכן behält, wo es sich befindet, den Charakter des Nationalheiligtums, in welchem die Nation in den vom Gesetze bestimmten Zeiten durch die vorgeschriebenen bedeutungstiefen Opferhandlungen immer wieder und wieder die Anforderungen zum Ausdruck bringen soll, deren Erfüllung die Gottesnähe in der Nation, die Verwirklichung des עֲשׂוּ לִי מִקְרָשׁ ועֲשׂוּ לִי מִקְרָשׁ bedingt.

Allein, damit dieses Heiligthum seine Bestimmung der Heiligung des ganzen Volkslebens erfüllen soll, damit es und mit ihm das Gesetz, das seinen wesentlichen Inhalt bildet, der hoch über die Gesamtheit und die einzelnen hinaus gehobene Mittelpunkt werde, der alle und alles zu sich heranziehe, alle und alles in gleicher Pflichtigkeit binde und mit gleicher Verantwortlichkeit treffe, darf zwischen Gott mit seinem Gesetze und jedem einzelnen mit seiner Pflicht nichts, am allerwenigsten ein Bruchteil der Nation eintreten, es darf der einzelne mit dem Bewußtsein seiner Schuld und seiner Gottesnähe wieder suchenden Sühnebedürftigkeit nicht nach einer nicht von Gott, sondern

10. Habt ihr aber den Garten überschritten und wohnet in dem Lande, welches Gott, euer Gott, euch zum

10. וְעַבְרְתֶם אֶת-הַגֵּדוֹן וַיִּשְׁכַּתֶּם בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם מִנְחִיל

nach zufälliger Wahl dem Heiligtum angewiesenen Örtlichkeit, nicht nach Gilgal, Nob, Gibeon, auch nicht nach Schilo und Jerusalem als solcher, als Efraims und Judas Stadt, vielmehr nur zu der Örtlichkeit hinaufwandern, die Gott zum „Träger seines Namens“, zur Stätte seines Heiligtums bestimmt, von der Er gesprochen: פה אשב כי, איוהיה, von der Gott die heiligende Kraft seines Gesetzesheiligtums ausgehen lassen will. Es soll das Gesetz als ein der ganzen Nation von Gott gegebenes und nicht aus der Nation oder einem Bruchteil der Nation hervorgegangenes im Bewußtsein aller Glieder desselben intakt erhalten bleiben, und daher auch seine Stätte, zu welcher den einzelnen das Schuldbewußtsein seiner Verirrung gegen das Gesetz zieht, nicht aus der Wahl der Nation, sondern aus Gottes Bestimmung hervorgegangen sein. So lange daher das משכן nur den Bamacharacter einer צבור trägt, hat der einzelne seine תשובה וראשונה dorthin nicht zu bringen. Ja, nach einer Auffassung, selbst צבור nicht die תשובה ihrer Verirrungen gegen das Gesetz, וזמן קבוע להן ומן, wie קרבנות שזכו להן זמן, mit welchen die Nation ihre ewige Aufgabe ausdrückt, steht die nationale Gesamtheit rein als Vertreter und Depositär des Gesetzes für das Gesetz da. In konkreten Verirrungen steht aber der Gesamtheit wie dem einzelnen das Gesetz gegenüber und bedarf des Kennzeichens seiner intakten Hoheit und Erhabenheit über der Nation. Ganz in derselben Gedankenrichtung dürfte sich auch die Gestattung der Privatbama היתר בשעה begreifen lassen. Eben weil auch das משכן nur noch den Bamacharacter trägt, Gott noch nicht die Stätte bezeichnet hat, wo sein „Name“ — das ist im tiefen Grunde sein „Gesetz“ (siehe Chron. I. 13, 6) — zu finden sein soll, und der einzelne auch dort nur zu Gott und nicht speziell mit seinen Beziehungen zum Gesetz hintreten darf, ist eben Gott — so zu sagen — überall zu finden, und auch die Privatbama für צבור נדרים gestattet. Diese Gestattung selbst hält das Bewußtsein in allen Gliedern der Nation aufrecht, daß die zeitliche משכן-Stätte noch nicht die von Gott erwählte sei, daß noch nicht die הנחלה ואל המנוחה באהם אל, daß noch Aufgabe der Nation in allen ihren Gliedern sei, die „Gottesstätte zu suchen“ und der „Befundung der Gottesgegenwart“ zu harren, durch welche sie eben Gott als „seine“ Stätte bezeichnen werde, wie sich dieses „Suchen“ und diese „Befundung“ (Ps. 132) — siehe Jeschurun Emporlieder — in Davids „emporrigem Liede“ ausgesprochen. Erwies sich doch die Örtlichkeit, die endlich als das ewige Erbe bleibend von Gott als die Stätte seines Gesetzesheiligtums mit אבסור כמות für alle Zeit erwählt wurde, als eben die, die mit ihrer historischen Bedeutung weit über jede nationale Gegenwart hinaus in den Ursprung der Nation, ja, nach den in derselben erhaltenen Überlieferungen, bis in die ersten Anfänge der Menschheit hineinreicht, mit deren Betreten jedes Geschlecht sich somit als Erben und Fortträger der nationalen Bestimmung, ja der Bestimmung der Gesamtmenschheit, und die jüdische Aufgabe nur als Rückkehr zum ursprünglichen gottnahen Menschthum und als Wiederbringer desselben begreifen lernt. Die Stätte selbst, die Moriahöhe, wo nach der Überlieferung auch Noa und Adam Gott ihren Altar gebaut (2, 1 u. 2), spricht mit ihren menschengeschichtlichen Erinnerungen es aus, daß בית הכלה יקרא לכל העמים ומציון תצא הורה.

WB. 10 u. 11. ועברתם וגו' וישבתם וגו' וישבתם כטח וגו' והיה וגו'. Die Erwählung einer Stätte für Gottes Gesetzesheiligtum zum bleibenden ewigen Vereinigungs-

Erbe giebt und hat er euch von allen euren Feinden ringsum Ruhe gegeben und ihr wohnet sicher:

11. Dann wird der Ort, den Gott, euer Gott, erwählen wird, seinen Namen dort ruhen zu lassen, dorthin sollt ihr alles, wozu ich euch verpflichtete, bringen: eure Emporopfer und eure Mahlopfer, eure Zehnten und die Hebe eurer Hand, und alle Auswahl eurer Gelobungen, die ihr Gott gelobet.

אֲהָבְכֶם וְהָנִיחַ לָכֶם מִכָּל-אֹיְבֵיכֶם
מִסָּבִיב וַיִּשְׁבְּתֶם-בְּטוֹחַ:

שני 11. וְהָיָה הַמָּקוֹם אֲשֶׁר-יִבְחַר
יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם בּוֹ לְשִׁבְן שְׂמוֹ שָׁם
שָׁמָּה תָבִיאוּ אֶת-כָּל-אֲשֶׁר אָנֹכִי
מִצְוֶה אֹתְכֶם עוֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם
מִעֲשֵׂרְתֵיכֶם וְתִרְמַת יַדְכֶם וְכָל מִבְּחַר
נַדְרֵיכֶם אֲשֶׁר תִּדְרֶוּ לַיהוָה:

punkt der Nation wird als letzter die völlige Besitznahme des Landes krönender Akt bestimmt. Wie die Erwählung eines Königs (Kap. 17, 15), soll auch die Erwählung einer fixierten Tempelstätte der völligen Eroberung und Sicherstellung des Landes nachfolgen, und zwar, wie Sanhedrin 20 b erläutert wird, der feste Tempelbau zulezt. Beider Bestimmung, König und Gottes Gegenwart im Tempel, gilt nicht sowohl nach außen, dem Schutze und der Landesverteidigung gegen äußere Feinde, als vielmehr der Verwirklichung der mit dem Gesetze gegebenen nationalen Aufgabe im Innern. So wird auch von David dieses Moment als ein solches geltend gemacht, daß nun die Zeit gekommen sein dürfte, dem Gottesheiligtum ein festes Haus zu errichten. וְהָיָה כִּי יֵשֵׁב (Sam. II. 7, 1), und wird dort in der Gottesrede durch Nathan der Bau einer bleibenden Tempelstätte in enge Verbindung gebracht mit der bleibenden Bedeutung der erwählten Davidischen Dynastie für Israels, ja, wie aus Davids Erguß (W. 19) sich ergibt, für der Menschheit fernste Zukunft — וְהָיָה הָאָדָם — ein Zusammenhang, der auf das ולשכנו und unseres Textes noch ein helles Licht zu werfen geeignet sein dürfte. Die bleibende Gottesstätte wird nicht früher erwählt, bis der Mann gefunden ist, der gewürdigt werden konnte, daß er und seine Nachkommen die bleibende nationale Spitze für die Verwirklichung der vom Gesetzesheiligtum aus zu emanierenden nationalen Bestimmung werden solle. Der Bau eines festen Tempelhauses bezeichnet zugleich den Stamm, in dessen Gebiet er aufgeführt steht, als einen solchen, in dessen Mitte die bleibende dynastische Führerschaft der Nation beruht. Darum, wie es dort Verse 6 und 7 heißt, war Gott so lange in Zelt und unfechter Wohnung unter den Stämmen Israels gewandelt und hatte von keinem zur zeitlichen Führerschaft berufenen Stamm den Bau eines festen Hauses gefordert, bis er David „gefunden“ (Ps. 89, 21), der sich dieser bleibenden Führerschaft würdig gezeigt. Das Zeltdach zu Schilo und der הֵיטֵר בְּמִוָּה zu den übrigen vor-salomoniischen Zeiten, waren ebenso viele Wahrzeichen, daß die Nation noch des rechten Führers und der eigentlichen ewigen Gottesstätte zu harren hatte.

וכל — אהבכם וְהָנִיחַ לָכֶם מִכָּל-אֹיְבֵיכֶם מִסָּבִיב וַיִּשְׁבְּתֶם-בְּטוֹחַ: אה כל אשר אני מצוה אהבכם ככבר נדריכם heißt nicht: das Auserwählte, d. h. das Beste eurer Gelübde, sondern: das durch eure Gelübde Auserwählte, das, was ihr durch ein Gelübde aus euren Gütern Gott bestimmt habet, oder: was ihr aus euren Gütern ausgewählt habet, um damit ein Gott gelobtes Gelübde zu lösen. Implizite liegt darin die Weisung, zur Lösung eines solchen Gelübdes das Bestmögliche zu wählen (siehe Kerithot 27 a).

12. Und ihr freut euch dann vor Gott, eurem Gott, ihr, eure Söhne und eure Töchter, eure Knechte und eure Mägde, und der Lewi, der in euren Thoren wohnt, weil er keinen Anteil und kein Erbe bei euch hat.

13. Hüte dich dir, daß du deine Emporopfer nicht an jeglichem Orte darbringest, den du siehest,

14. sondern an dem Orte, welchen Gott in einem deiner Stämme erwählen wird, dort bringst du deine Emporopfer dar und dort vollziehst du alles, was ich dir gebiete.

15. Jedoch nach dem ganzen Belieben deines Willens darfst du schlachten und

12. ושמחתם לפני יהוה אלהיכם אתם ובניכם ובנותיכם ועבדיכם ואמהותיכם והלוי אשר בשעריכם כי אין לו חלק ונחלה אתכם:

13. השמר לך פן תעלה עלתיד בכל מקום אשר תראה:

14. כי אם במקום אשר יבחר יהוה באחד שבטיך שם תעלה עלתיד ושם תעשה כל אשר אנכי מצוה:

15. רק בכל אות נפשך תזבח ו

B. 12. ושמהם גוי: also ein völliges Mithinaufnehmen der Familie in allen Angehörigen aus der Dezentralisation in den Mittelpunkt. Es ist ganz eigentlich das Innenwerden der Familienfreude vor Gott in dem Umkreis seines Gesetzes.

Es scheint vorauszusetzen, daß die Leviten, obgleich mit besonderen Städten zum Wohnsitz vom Gesetze bedacht, doch im Lande zerstreut unter der anderen Bevölkerung leben werden. Sie werden mit den Familien hinaufwandern und sollen Anteil an ihren Familienopfermahlen finden.

B. 13. השמר לך. Es ist dies das Verbot, die וזרה, zu der bereits 3. B. M. 17, 8 u. 9 mit כרה verpönten כוון והעלה כחוץ (siehe daselbst) nach dem Kanon: כל מקום שנאמר פן ואל אינו אלא לא העשה (Sebachim 106 a).

B. 14. ושם העשה גוי שם העלה גוי כי אם במקום גוי. Es werden hier, nach Sebachim 107 b, die vorge schriebenen Opferhandlungen in zwei Kategorien gefaßt, die העלה: שהט וזרק והעלה כחוץ ושחטה וזריקה הרם: עשה, und הקטרה איברים ואימורים. Das Suchen der Gottesnähe mit dem Auf- und Hingeben unseres seelischen inneren Wesens, unseres נפש, oder das Suchen der Gottesnähe mit allem unseren Wollen und Vollbringen, ist festgebannt auf die einzige Stätte des dem göttlichen Gesetze geweihten Heiligtums. Nur das göttliche Gesetz hebt unsere Seele zu Gott und nur das göttliche Gesetz giebt unserem Wollen und Vollbringen Weihe und Bedeutung, und das hier Verse 13 u. 14 für ewige Zeiten niedergelegte Verbot jeder Opferhandlung außer der auf Morias Höhe dem göttlichen Gesetze für immer geweihten Stätte, macht durch seine auch heute noch uns negativ bindende Kraft selbst die öde Stätte unseres einstigen und dereinstigen Heiligtums zu dem unsichtbaren geistig hohen Mittelpunkt, von dem aus das göttliche Gesetz mit unzerreißbaren Banden alle treuen Söhne des Gottesvolkes zur geistigen Einheit umschlingt und in seinen Trümmern an den Zerstreuten die Meisterschaft seiner Geister und Herzen gewinnenden Kraft herrlicher bewährt hat, als in den glänzendsten Tagen seines einstigen Bestehens, כסא כבוד מרום מראשון מקום, (Zirmija 17, 12).

B. 15. רק בכל אות נפשך גוי. Wir haben bereits zu 3. B. M. 17, 3 an-gemerkt, wie nach der überwiegend adoptierten Lehre des ר' ישמעאל während der Wander-

das Fleisch genießen wie den Segen, den Gott, dein Gott, dir in allen deinen Thoren gegeben, das, was der Unreine und der Keine essen darf, wie den Hirsch und das Reh.

וְאָכַלְתָּ בֶּשֶׂר בְּכַרְבַּת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
אֲשֶׁר נָתַן-לְךָ בְּכָל-שְׁעָרֶיךָ הַטְּמֵא
וְהַטְּהוֹר וְאָכַלְנוּ בְּצִבְי וּכְאֵיל:

schafft in der Wüste, wo das ganze Volk stets in unmittelbarer Nähe das Gesetzesheiligtum umgab, בשר האוה, d. i. der Genuß von opferfähigen, aber nicht zum Opfer gebrachten Tieren, verboten war und erst mit der Niederlassung im Lande zur Gestattung kam. Diese Gestattung des Schlachtens opferfähiger Tiere, מבקר וצאנך, zum gewöhnlichen Genuß ohne deren Opferdarbringung im Tempel, welche mit der Niederlassung des Volkes bis zur Landesgrenze weit vom Tempel hin eintreten sollte, ist ausdrücklich Verse 20 und 21 ausgesprochen, deren klarer Wortlaut eine mit veränderten örtlichen Wohnsitzen eintretende neue Bestimmung ausspricht. Hier ist aber von dem Schlachten opferfähig gewesener und als solche zum Opfer geeigneter, jedoch durch קבוע מום (3. B. M. 22, 12 f.) opferunfähig gewordener Tiere, פסולי המוקדשים, die Rede, deren Schlachten zum Profangenuß nach deren Auslösung (3. B. M. 27, 11 u. 12) auch während des בשר האוה in der Wüste ebenso wie צבי ואיל erlaubt war, כי אסר רחמנא (Chulin 17 a), und werden hier über dieselben gesetzliche Bestimmungen niedergelegt, die sie einerseits von קדשים, andererseits von חולין unterscheiden (siehe ספרי 3. St.). Die Seiten, vermöge welcher sie auch פדיון לאחר פדיון noch ihren ursprünglichen קדשים-Charakter bewahren, sind in dem Sage zusammengestellt: עובר או מומן או מום עובר כל שקדם הקדשן את מוכן או מום עובר ונפדו פטורין מן הבכורה ומן המחננה ואינן קודם להקדשן ולאחר מכאן נולד להם מום קבוע ונפדו פטורין מן הבכורה ומן המחננה ואינן (Chulin 130 a).

Alle diese Seiten finden ihre Andeutungen in unserem Texte: הוכח ולא גזיה בשר ולא הלב ואכלה ולא לכלבך מכאן שאין פודין את הקדשים להאכיל לכלבים, nur das Schlachten und der Selbstgenuß des Fleisches ist gestattet, allein hinsichtlich der Schur und der Arbeitsverwendung verbleiben sie dem (Kap. 15, 19) für קדשים ausgesprochenen Verbote: לא תעבד בכבוד שורך ולא הגו בכור צאנך, und ist diese gesetzliche Thatsache, daß die nur in gebietender Form וגו' גזיה הוכח ולא גזיה וכו' gegebene Beschränkung des חולין-Charakters, die sonst nur die Kraft eines Gebotes hätte, nach dem Kanon ולא הבא חולין לא גזיה ועבודה פסולי המוקדשים, מכלל עשה עשה לאו=Kraft zurück versetzt, אהרריה קרא לאיסוריה, für alle ähnlichen Fälle mustergültig (siehe הוספו' Chulin 98 b רבא ר"ה und Aboda Sara 67 a יוחנן ר' יוחנן). Ebenso ist nur der Fleischgenuß gestattet, allein Milch und Junges פדיון קודם כשנתעברה bleibt verboten, und nur ויאכלה, vom Menschen darf es gegessen werden, allein selbst wenn es für den Menschengenuß untauglich geworden, darf damit kein Vieh gefüttert werden. Endlich lehrt die Zusammenstellung mit צבי ואיל auch, daß ebenso wie bei חיה, so auch bei ורוע) מחננה כהונה und בכור eintretende ברהמיה מוקדשים שנפדו (Kap. 18, 3) =Pflicht nicht eintritt (Bechoroth 15 a).

Diese Bestimmung, welche zum Opfer fähig und bestimmt gewesene Tiere selbst nach ihrem in Folge eingetretener Opferuntauglichkeit durch Auslösung bewirkten Rücktritt in den חולין-Zustand ausschließlich für den Menschennahrungszweck freigiebt, dürfte nicht nur aus der Dignität der ursprünglichen Opferheiligungsidee fließen, die ja durch Auslösung abgelöst und auf ein anderes Objekt übertragen worden, sondern eben sowohl eine Würdigung des Menschengenußgedankens als eines solchen im Auge haben, der,

16. Nur das Blut dürft ihr nicht essen, auf die Erde hin sollst du es wie Wasser schütten.

17. Nicht unbefchränkt bist du be-
fugt, in deinen Thoren den Zehnten
deines Korns, deines Mostes und deines
Öls zu essen, die Erstgeborenen deines
Rinds und deines Schafes, und alle
deine Gelobungen, die du gelobst, deine
Weihungen und die Hebe deiner Hand.

16. רק הדם לא תאכלו על-
הארץ השפכנו במים:

17. לא-תוכל לאכול בשעריך
מעשר דגנך ויתרשך ויצהרך ובכרת
בקרך וצאנך וכל נדריך אשר תדר
ונדבתיך והרומת ידך:

unseren thätigen Wirken in und mit der organischen Welt uns auf Gott hinweisen wolle, dessen Gattungsgesetz in allen natürlichen Dingen der organischen Welt noch wirkend hervortritt, und der auch uns das Gesetz für die „Art“ unseres Seins und Lebens geschrieben: so finden wir in diesem **המוקדשים**-פסולי-כלאים-Gesetz die Identität der **הורה**-Gesetze und der Naturgesetze unmittelbar uns vor Augen gerückt und uns die Schulddigung des einen und desselben Gebers der Naturgesetze wie der Gesetze des jüdischen Lebens durch treuen Pflichtgehorsam bei allem unseren Thun und Walten nahegelegt. Nach **מל"מ** zu **כלאים** 9, 11 wäre auch nach **ראשית** Auffassung in der That die Verbindung von wirklichen **הולין**- und **קרשים**-Tieren, durch **כ"ש**-Folgerung von **פסולי המוקדשים** verboten (siehe daselbst).

ב. 16. על הארץ השפכנו כמים, obgleich **היה צבי ואיל** durch die Gleichstellung mit **בכורה** und **ומתנות פסולי המוקדשים** Charakter haben, hinunterliegt doch ihr Blut nicht der **כסוי**-Pflicht wie das Blut wirklicher **היה** (**Chulin** 84 a; — siehe zu **3. B. M.** 17, 13.) Gleichzeitig ist durch den Satz **על הארץ השפכנו כמים** die Bestimmung gegeben, daß alles nicht für den Altar bestimmte Blut, **על הארץ** Charakter trägt und wie „Wasser“ **מכשיר** ist (siehe zu **3. B. M.** 11, 34), im Gegensatz zu **קרשים**, das nicht **מכשיר** ist (**Chulin** 33 a).

ב. 17. **לא תוכל לאכול וגי**. Die gebietende Verpflichtung, alle in engerer Beziehung zum Gesetzesheiligtum stehenden Opfer-, Weihe- und Gelobungsobjekte nach der einzigen von Gott erwählten Stätte hinzubringen, ist bereits Vers 11 ausgesprochen. Hier wird nun Verse 17 und 18 auch das „Essen“, der Genuß der dem Priester oder Eigner zum Genuß gelangenden Opfer-, Weihe- und Gelobungsobjekte, innerhalb des dem Gesetzesheiligtum gezogenen Kreises verbotend und gebietend beschränkt und damit auch der an sich sinnliche Genuß in den Kreis der dem Gesetzesheiligtum zugewandten, die Gottesnähe suchenden, Gott dienenden Handlungen gezogen. Alle die außerhalb der engeren und engsten Kreise des Gesetzesheiligtums liegenden Örtlichkeiten und Räume werden unter den Begriff **שעריך** gefaßt. Wie schon **על הארץ** an sich der typische Ausdruck für das bürgerliche Volksleben ist, das sich im „Thor“ konzentriert, so sind **שעריך** noch besonders die „dir“ verbliebenen bürgerlichen Räume im Gegensatz zu den **הצרות**, zu den Raumgebieten Gottes, zu dem Bereiche der „Gottes Namen“ tragenden Stätten. Diese Raumumgrenzungen sind nach dem Charakter der Heiligtumsobjekte verschieden, **קרשים קלים** (hier unter **ידך** verstanden; — siehe **B. 6**) **מעשר שני** wie **בכור** dürfen nicht **להומה** (נדבותיך) **הורה** und **ושלמים**, **בכור** wie **קרשי קדשים** nicht außerhalb der Mauer, **קרשי קדשים** wie **קרשי קדשים** (siehe **B. 6**) nicht außerhalb der **עורה** gegessen werden.

18. Sondern vor Gott, deinem Gotte, sollst du ihn essen an dem Orte, welchen Gott, dein Gott, erwählen wird, du und dein Sohn und deine Tochter, dein Knecht und deine Magd und der Levite, welcher in deinen Thoren wohnt, und sollst dich freuen vor Gott, deinem Gotte, an all dem Machtgebot deiner Hand.

19. Hüte dich dir, daß du den Levi nicht verlassest alle deine Tage auf deinem Boden.

20. Wenn Gott, dein Gott, dein Gebiet erweitern wird, wie er dir verheißen, und du sagen wirst: ich möchte

18. כִּי אִם־לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
הָאֲכַלְנוּ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ בּוֹ אֶתָּה וּבְנֶךָ וּבִתְּךָ וְעַבְדְּךָ
וְאִמְתְּךָ וְחִלּוֹי אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ וְשִׁמְחֶתָּ
לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מִשְׁלַח
יָדְךָ:

19. הַשְּׁמַר לְךָ פֶּן־תַּעֲזֹב אֶת־חִלּוֹי
כָּל־יְמֵיךָ עַל־אֲדָמָתְךָ: ׀

20. כִּי־יִרְחִיב יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־
גְּבֻלְךָ בְּאֲשֶׁר דָּבַר־לְךָ וְאָמַרְתָּ

Diesem nach dürfte sich auch der ungewöhnliche Ausdruck: לא הוכל לאכל statt einfach: לא האכל בשעריך verstehen lassen. Bis auf das einzige עולה sind sämtliche hier besprochene Heiligungsobjekte solche, hinsichtlich deren ein Genuß wohl zusteht, diese Genußbefugnis jedoch gewissen Schranken unterliegt, vor deren Außerachtlassen hier gewarnt wird. Das יכולת, die Fakultät zum Genuß ist daher wohl vorhanden, allein לא הוכל לאכל בשעריך, nicht unbefchränkt hast du die Befugnis, in deinem Machtgebiete zu essen u. f. w. oder: nicht im unbefchränkten Machtgebiete hast du die Befugnis zu essen u. f. w.

B. 18. מעשר כִּי אִם וגו' bezieht auf das im vorigen Verse zuerst genannte מעשר רגגך וירשך ויצהרך und bildet somit מעשר שני das Hauptobjekt der Gesetzesbestimmung, dem nur die anderen als gleicher und ähnlicher Genußbeschränkung unterliegend angegeschlossen sind. Daher die häufige ריקס, Gleichung, von כיכורים und anderen Heiligtümern mit מעשר שני (Pesachim 24 a u. 36 b und Jebamoth 73 b u. f.).

B. 19. השמר לך וגו' (siehe B. 12). Bei der bevorstehenden Dezentralisierung der sich im Lande ansiedelnden Nation ist das zerstreute Wohnen der Leviten in Mitte des Volkes von größter Bedeutung. Sie sind gleichsam die vom Centrum des Heiligtums ausgehenden lebendigen Nerven und Adern, die den geistigen Zusammenhang der Glieder mit dem Gehirn und Herzen des Volkes vermitteln. Sie sind die Repräsentanten des Gesetzesheiligtums mitten im Volke. Unter einer dem Landbau, der Viehzucht und der damit verbundenen Industrie sich hingebenden Bevölkerung können leicht solche unproduktive Levitenglieder als Bürde der Kommunen der Verkennung und Verachtung verfallen und in ihrer vitalen Bedeutung für die geistige und sittliche und nationale Gesamtwohlfahrt unterschätzt bleiben. Daher die wiederholte Warnung vor Vernachlässigung des Levi על ארמתך: כל ימך על ארמתך: die Dauer deines Weibens auf eigenem Boden ist wesentlich durch die Wertschätzung des Levi and den Einfluß bedingt, den du ihm auf deine geistige und sittliche Entwicklung gestattest.

B. 20. כי ירחיב וגו'. Wir haben bereits 3. B. M. Kap. 17, 3 bemerkt, wie zufolge der nach allgemeinsten Auffassung als Halacha rezipierten Lehre des ישמעאל ר' während der Wanderung in der Wüste und des Zusammenseins des ganzen Volkes im nächsten Umkreis des Heiligtums בשר האור, d. i. gewöhnlicher Fleischgenuß von opfer-

Fleisch essen, denn es verlangt dein Wille Fleisch zu essen, so darfst du nach dem ganzen Belieben deines Willens Fleisch essen.

21. Weil der Ort, den Gott, dein Gott erwählen wird, dort seinem Namen die Stätte zu geben, fern von dir sein wird, so sollst du von deinem Rind und deinem Schafe, die Gott dir gegeben hat, schlachten nach der Weise, die ich dir geboten habe, und in deinen Thoren essen, nach dem ganzen Belieben deines Willens.

אֲכַלְהָ בְשָׂרָה כִּי־תֵאָוֶה נַפְשְׁךָ לֶאֱכֹל
בְּשָׂרָה בְּכָל־אֶרֶץ נַפְשְׁךָ הֵאֱכַל בְּשָׂרָה:

21. כִּי־יִרְחַק מִמֶּךָ הַמָּקוֹם אֲשֶׁר
יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשֵׁמוֹ שָׁמָּה שֶׁם
וּבְחַתָּה מִבְּקֻרְךָ וּמִצְאֲנֶךָ אֲשֶׁר נָתַן
יְהוָה לְךָ בְּאֲשֶׁר צִוִּיתְךָ וְאֶכְלֶתָ
בְּשַׁעְרֶיךָ בְּכָל־אֶרֶץ נַפְשְׁךָ:

fähigen Tieren nicht gestattet war, diese vielmehr als שלמים darzubringen und das Fleisch nur als Opferanteil der Eigentümer genossen werden konnte. Dieser Auffassung gemäß spricht unser Vers denn die Gestattung des כשר האווה mit der Besignahme des Landes aus und motiviert Vers 21 die Gestattung mit der nunmehrigen Entfernung vom Heiligtum (siehe ספרי und Chulin 16 b). In eigentümlicher Weise wird aber hier die Gestattung des gewöhnlichen Fleischgenusses, und zwar die ganz unbeschränkte Gestattung: כשר האכל כשר, doch, wir möchten sagen, dreifach verlausuliert eingeführt: כי האווה וגו' ויחביב וגו' ואמרה וגו' und wird daher Chulin 84 a gelehrt: למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם כשר אלא להיאבון, als Befriedigung eines besonderen Verlangens vor- aussetzt, und ergibt sich dort, wie nur mit zunehmender Schwäche der Konstitutionen Fleischnahrung ein tägliches Bedürfnis geworden. In der That setzt doch unser Vers selbst bei הרחבת גבול, bei weniger beschränkten Verhältnissen Fleischgenuß nur bedingt durch כי האווה נפשך וגו', und dürfte auch אורח נפש וגו' von ההאווה sich unterscheiden. Während הרחבת הגבול überwiegend ein unberechtigtes lüsterne Verlangen ausdrückt, bezeichnet אורח נפש vielmehr in der Regel ein durchaus gestattetes Verlangen, und kann האווה נפשך וגו' sehr wohl ein vom Bedürfnis erzeugtes und eben das Bedürfnis ankündigendes Verlangen bezeichnen und diese so ausführliche Motivierung des Fleischgenusses gerade mit Hinblick auf die so verhängnisvoll gewordene unberechtigte Fleischlüsterheit bei קברות ההאווה gegeben sein.

21. Bis jetzt wurde jedes Schlachten von Rind und Schaf nur im מועד אהל חצר, somit unter Aufsicht der כהנים vorgenommen. Im Lande aber, mit Gestattung des כשר האווה, wird die Beachtung der vorchriftsmäßigen Tötung des zum Genuß bestimmten Tieres Gewissensangelegenheit eines jeden einzelnen. Die Mahnung an Erfüllung dieses שחיטה = Gebotes gehörte daher ganz eigentlich in das Gesetzbuch der תורה. Diese Vorschrift über die Art und Weise der זביחה, auf welche hier hingewiesen ist, findet sich in dem schriftlichen Gesetze nicht vor, bildet vielmehr einen Teil des mündlich gebliebenen Gesetzes, תורה שבעל פה, auf welche hier ausdrücklich Bezug genommen wird. So Chulin 28 a: וזבחה כאשר צויתך מלמד שנצטוו משה על הושט ועל הקנה ועל רוב אחד בעוף ועל רוב שנים כבהמה. Die überlieferten הלכות שחיטה sind aber, daß das Tier durch einen über die Luft- (קנה) und Speiseröhre (הושט), von einem זביחה = pflichtigen

Menschen (בר זביחה, mit Ausschluß eines Nichtjuden), vermittelt eines mobilen (תלו, nicht מכובר) Schneideinstruments, ohne Unterbrechung (שריה), Druck (דרסה), Berdeckung (חלרה), Ausweichung (הגרמה), Reißen (עיקר, daher auch nicht mit scharfem Messer שישי כו פגימה) ausgeführten Querschnitt geschlachtet worden. Diese überlieferte Vorschrift gilt für ועוף היה וקנה, nur, daß für Geflügel eventuell die Ausführung der שחיטה an einem der beiden Organe, קנה oder וושט genügt. Ein jedes solches ohne diese vorschriftsmäßig ausgeführte שחיטה gestorbene Tier ist נבלה, und dessen Genuß ist außer dem עשה-Gebote unserer Stelle וגו', noch durch das Verbot, לא (Kap. 14, 21) untersagt.

Die Wurzel זכח findet ihre Lautverwandtschaft in ספח, welches den Anschluß an eine Persönlichkeit oder an ein persönliches Verhältnis bedeutet. ספחני נא אל אהח מהספחה בנחלה ה' (Jes. 14, 1), ונספחו על ביה יעקב (Sam. I. 2, 36), הכהנוה (Sam. I. 26, 19). Diese Stellen lassen über die Bedeutung von ספח keinen Zweifel. Ist es doch fast identisch mit שפח, woraus der Begriff משפחה erwächst (vergl. auch צבא, שבע, צבא, welche alle die Vergrößerung einer Persönlichkeit durch Anschluß und Aufnahme von anderem bedeuten, auch שבה das gewaltsame Mitischfortnehmen von Personen). Demnach dürfte es nicht fern liegen, daß זכח einen Akt bedeutet, wodurch der Mensch den Tierleib, der bis dahin dem Tierwesen, der animalischen נפש, angehörte, sich, seiner Menschenpersönlichkeit zum Anschluß bringt, sich anschließt, sich verwandelt macht, den Muskel- und Nervenleib, der bis jetzt dem Tierwesen unterthan war, zur Umwandlung in Menschenmuskel und Menschennerv bereit stellt. Dieser Akt vollzieht sich, indem von einem Menschen vermittelt einer Menschenthätigkeit in einer den Menschencharakter bekundenden Weise der Zusammenhang mit der Naturwelt aufgehoben wird, in welchem das Tierwesen bis dahin sein physisches Leben, seine חיי-Funktion (siehe 1. B. M. S. 23) aufnehmend und abweisend vollzog. Atem und Nahrung sind diese das physische Leben verwirklichenden Funktionen einer jeden נפש, Luft- und Speiseröhre deren Organe. Ein über Luft- und Speiseröhre geführter Querschnitt gebietet der Fortsetzung der Lebensfunktionen Halt und bringt den Tierleib unter die Botmäßigkeit des der Fortsetzung des Tierlebens Halt gebietenden Menschen. Es gehört aber nur die schneidende Trennung zu den den Menschen bekundenden mechanischen Kraftäußerungen, nicht aber Druck (דרסה) oder Riß (עיקר), die auch tierische Gewaltäußerungen bewirken. Der Schnitt ist auch frei (ohne חלרה) und ohne Zaudern (שריה), zu vollziehen, wie es einem besitzergreifenden Herrscherakt entspricht, und er ist da zu vollziehen, wo die Organe rein im Luft und Nahrung zuführenden Dienste des Gesamtkörpers stehen, nicht aber, wo sie bereits in ein anderes spezielles Organ münden und als dem Kehlkopf und Schlund einerseits, andererseits als der Lunge und dem Magen zugehörig erscheinen (הגרמה).

Wenn זכח (אכילה) die vollendete Umwandlung des Nahrungsstoffes in die reproduktionsbedürftige Individualität bedeutet, so ist זכח: זכח, ספח, שפח die vorbereitende Aneignung des Tierkörpers für die Menschenbestimmung. Und wie die זכח ein freier Akt der Menschenthätigkeit ist, so soll auch, aufgegangen in den Menschenkörper, der Tierstoff der freien Selbstbestimmung des „Menschen“ im Menschen unterthan bleiben, während er im Tiere mit Leib und Seele lediglich den Gesetzen physischer Nötigung zu folgen hatte.

Somit steht שחיטה חולין in derselben Bedeutung wie שחיטה bei קדשים, nur daß חולין nicht durch כונה bedingt ist (Chulin 31 a) und שחיטה חולין die Unterordnung des konkreten Tierwesens vollzieht, während im Opfertier vor der שחיטה das unkontrollierte Menschenwesen symbolisch dasteht, dessen Aufgeben für das Eingehen in das höhere Leben des Heiligtums durch שחיטה zum Ausdruck gelangt (3. B. M. S. 15).

Es begreift sich demnach auch, warum auch die Persönlichkeit des den שחיטה=Akt Vollziehenden maßgebend ist und שחיטה נכרי נבלה. Soll ja für ein der Aufgabe des jüdischen Sittengesetzes entsprechendes Menschenleben das Tierwesen aufgenommen und angegeschlossen werden. Und ebenso begreift es sich, warum nur höhere Tiere, בהמה בעורה וקור, der וביחה bedürftig sind. Nur deren Körper und deren Lebensstätigkeiten treten in äußerer Ähnlichkeit dem leiblichen Wesen des Menschen nahe, so daß bei dem Übergang ihres Muskel- und Nervenleibes in die leibliche Persönlichkeit des Menschen es der Mahnung bedarf, daß sie mit diesem Übergang aus dem Bereiche physischer Notwendigkeit in das Bereich einer alles Leibliche sich unterwerfenden sittlich freien Beherrschung eingehen.

Niedere Tiere, רגים וחגבים, stehen mit ihrer Leiblichkeit dem menschlich leiblichen Organismus in äußerer Erscheinung so fern, daß es bei deren Genuß, ebenso wie bei Pflanzennahrung, einer solchen Mahnung wohl nicht bedurfte.

Endlich dürfte sich eben daraus begreifen lassen, daß für בהמה טמאה eine שחיטה ganz bedeutungslos und das Tier נבלה bleibt. Steht doch בהמה טמאה organisch in solchem Gegensatz zu der von dem jüdischen Gesetze beabsichtigten Menschenpersönlichkeit, daß sie absolut von dem Eingehen in deren Leiblichkeit ausgeschlossen ist. Ihr natürlicher Gattungscharakter schließt daher „וביחה“ aus. בהמה טהורה ist aber וביחה-fähig, und selbst, wenn ein טריפה=Zustand die איילה ausschließt, bewirkt noch שחיטה die נבלה מירי נבלה (siehe 3. B. M. 11, 39). — Über die Bedeutung der Wurzel שחט siehe 1. B. M. S. 116.

An diesen Satz וגו' וזבחה וגו' knüpft sich nach Ribuschin 57 a die Lehre: כרחוק מקום אתה זוכה ואי אתה זוכה במקום קרוב פרט להולין שלא ישחטו בעורה, daß das hier gestattete Schlachten zum Profanguenuß, wie der Wortlaut des Textes bedingt, nur außerhalb der Heiligtumsräume gestattet ist, ein jedes solches Schlachten aber innerhalb der Räume des Heiligtums verboten wäre. Ja, nach Baba Bathra 81 b wäre überhaupt das Hineinbringen von הולין=Objekten in die Räume des Heiligtums לעורה הולין הכנסה nicht gestattet. Es ist nicht ganz entschieden, ob und in wie weit diese Sätze ראוריהא sind, namentlich auch nicht, wie weit sich die Bestimmung des zweiten Satzes erstreckt, ob alle הולין=Objekte, oder nur den zu verwendenden ähnliche, alle Hineinbringungen oder nur den Opferdarbringungen ähnliche darunter zu begreifen wären (siehe ל"מ und מ"מ zu הל' שחיטה Kap. 2, 1—3). So weit sich aber diese Bestimmungen erstrecken, dürfte ihnen die Absicht zu Grunde liegen, den Objekten und Handlungen des Heiligtums ihren symbolischen Charakter zu sichern, welcher offenbar durch die Anwesenheit gleicher oder ähnlicher Objekte von nur konkreter Bedeutung für die Auffassung geschwächt und zweifelhaft gemacht würde. Eine Profan=שחיטה, ein profanes Tier=אבר u. s. w., denen nur konkrete Bedeutung innewohnte, setzte die symbolische Bedeutung aller שחיטה, aller אברים u. s. w. im Heiligtum in Zweifel, und dürften sich von diesem Gesichtspunkte aus auch alle die scheinbaren Ausnahmen leicht motivieren, indem diese Beeinträchtigung der Auffassung überall da beseitigt ist, wo die הכנסה לעורה zu Heiligtumszwecken selbst erforderlich und unumgänglich ist. Da hält die Veranlassung selbst das Bewußtsein von der Verschiedenheit des Charakters der Objekte aufrecht (siehe מ"מ daselbst).

לך. אשר נהן ה' לך. Diese Beifügung dürfte nicht nur die Gestattung, sondern auch die Billigung, ja Bezweckung solchen innerhalb der Schranken des Gesetzes gehaltenen, über das bloße Nahrungsbedürfnis hinausgehenden sinnlichen Genußes gewährleisten sollen. Der Genuß von בשר האוהה gehört mit zu den Zwecken, für welche dir Gott בקרך gegeben und צאנך

24. Ꞥß es nicht! An die Erde hin gieße es wie Wasser.

24. לֹא תֵאָבְדְנוּ עַל-הָאָרֶץ תִּשְׁפְּכֶנּוּ
בַמַּיִם:

25. Ꞥß es nicht! Damit es dir und deinen dir nachfolgenden Kindern gut ergehe; denn du thust das, was in den Augen Gottes das Gerade ist.

25. לֹא תֵאָבְדְנוּ לְמַעַן יֵיטֵב לָךְ
וּלְבְנֶיךָ אַחֲרָיִךְ כִּי-תַעֲשֶׂה הַיָּשָׁר
בְּעֵינֵי יְהוָה:

Blutgenusses ist bereits im 3. B. M. an drei Stellen ausgesprochen: Kap. 3, 17; 7, 26; 17, 12—14 (siehe daselbst), und auch bereits oben (B. 16) im Zusammenhange mit כסולי המוקרשים. Hier, wo mit der Niederlassung im Lande die Gestattung des gewöhnlichen Fleischgenusses, בשר תאווה, eintreten und die Beachtung der darauf bezüglichen Gesetzesbestimmungen dem Gewissen eines jeden einzelnen überantwortet werden sollte, war die Warnung vor dem Blutgenuß und vor dem Zurückfallen in die daran sich knüpfenden heidnischen Wahnanschauungen und Gelüste mit wiederholtem Ernste dem Vademekumcompendium für die Dezentralisierung im Lande einzufügen.

כי הדרם הוא הנפש. (Siehe zu 1. B. M. 9, 4 und 4. B. M. 17, 11 über den bedeutungsvollen Konstruktionswechsel zur Verhütung einer jeden irigen Identifizierung der Seele mit dem Blute.) Dem göttlichen Gesetze ist das Blut der mit jedem Pulsschlag den ganzen Körper durchkreisende Stoff, vermittelst dessen die Seele ihre allgegenwärtige Beherrschung des Leibes vollzieht. Es ist somit in eminentem Sinne der erste Träger der Seele und versagt daher das Gesetz dem Tierblut, als Träger der Tierseele, den Eintritt in den der sittlich freien Menschenbestimmung heiligen Bereich der Menschenseele. Nachdem in allen den erwähnten Stellen das reine Verhältniß der Seele zum Blute sicher gestellt ist, heißt es nun hier zur letzten wiederholten Warnung vor dem Blutgenuß geradezu: כי הדרם הוא הנפש, das Blut ist die körperliche Vergegenwärtigung der Seele, mit dem Genuß des Tierblutes gehen seine Dispositionen für die Tierseele und an ihm haftende Einbrücke von der Tierseele mit ein in den Menschenleib!

und wie du das Blut nicht essen sollst, in welchem die Seele in erster Linie ihre körperliche Vergegenwärtigung hat, so sollst du auch das Fleisch nicht in dem Momente zum Genuß nehmen, in welchem noch die Seele mit dem Leibe in Verbindung steht, in welchem das von dir zum Genuß zu nehmende Glied noch unter Herrschaft der Seele steht. Es ist dies das Verbot: אבר מן החי, des vom lebendigen Leibe losgetrennten Organs. Ein Verbot, das für die ganze noachidische Welt bereits 1. B. M. 9, 3 ausgesprochen war, hier aber wiederholt ist, um jenes Verbot auch nach der sinaitischen, nur das jüdische Volk verpflichtenden Gesetzgebung, für die noachidische Welt aufrecht zu halten, nach dem Kanon: כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסניני לזה ולזה נאמרה לבני ישראל בסניני לישראל נאמרה ולא לבני נח ונשנית בסניני לזה ולזה נאמרה לבני נח ולא נשנית בסניני לישראל נאמרה ולא לבני נח (Sanhedrin 59 a). — 2. B. M. 22, 39 in dem Ausspruche טרפה בשר מן החי ist ein lebendiges Tierleibe entnommenes „Fleisch“ zum Genuße verboten (siehe daselbst), während hier von einem solchen entnommenen „Gliede“ die Rede ist (Chulin 102 b; — vergl. 3. B. M. 11, 32 den Unterschied zwischen אבר מן החי (טומאה) in Beziehung auf Nahrung und בשר מן החי (אבר מן החי).

Die Halacha unterscheidet dreierlei Blut: דם הנפש, דם החמצית und דם האברים. דם הנפש, das Blut, an welchem zunächst die Seele haftet, mit dessen Ausströmen auch נפש entweicht, שהנשמה קילוה, durch strahlendes Ausströmen. דם האברים, דם החמצית, ohne Strahl ausfließendes Blut, frei, nicht in

26. Nur deine Heiligtümer, die dir werden, und deine Gelobungen trägst du hinan und kommst zu dem Orte hin, welchen Gott erwählen wird.

27. Und du vollziehst deine Emporopfer in dem Fleische und dem Blute auf dem Altare Gottes, deines Gottes; und das Blut deiner Mahlopfer werde an dem Altare Gottes, deines Gottes, ausgegossen, das Fleisch aber issest du.

26. רק קדשיך אשר יהיו לך
ונדרריך תשא ובאת אל המקום
אשר יבחר יהוה:

27. ועשית עלתך הבשר והדם
על מזבח יהוה אלהיך ודם זבחיך
ישפך על מזבח יהוה אלהיך והבשר
תאכל:

Gefäßen enthaltenes Muskelblut (Kapillarblut), sobald es ausgetreten, פירש. Mit כרה=Strafe (3. B. M. 7, 27) ist nur der Genuß von דם הנפש verpönt, dessen Verbot B. 23 wiederholt ist. B. 24 bezieht sich auf החמץ, דם, B. 25 auf דם האברים (Naschi, מה שחמה המורה על רש"י שפירש כאן לא האכלנו למען יטב לך אוהרה לדם האיברים ובכריתוהו ד' ב' ד"ה קמשה לאוין מוקי ליה אוהרה לבשר כחלב כדאיחא חולין קט"ו ב', נראה לענ"ד דלא קשה מירי דרש"י לטעמיה שהלך בפירושו לחומש כשיטת ר' ישמעאל דמוקי קרא דכי ירחיב וגו' להיתר בשר האוה והא דרשה דחולין אי אפשר אלא אפי"ר דר"ע (דמיירי קרא בפסולי מוקדשין ע"ש ועי' רש"י חולין כ"ח א' ד"ה מה פסולי).

im Gegensatz zu dem heidnischen Wahn sollst du ihm gar keinen besonderen Wert beimesen und keinerlei wahngeborene Handlung damit vornehmen.

Der Nichtgenuß des Blutes bedingt dein und deiner Kinder Glück und sittliches Heil. Er erhält deine Kinder אחרך, in sittlicher Nachfolge nach dir und schützt sie vor Entartung. Er erhält dein Wesen ישר: in der geraden Richtung deiner von Gott dir angewiesenen Bestimmung, und indem so dein Wesen unbeeinflußt bleibt von tierischen, menschenunwürdigen Neigungen und Abneigungen, bleibt es eben damit den Anforderungen größerer und kleinerer Selbstlosigkeit zugeneigt und übt von selbst gern und willig jene dem Adel deines Wesens entsprechende Milde, Nachgiebigkeit, Rechtsverzichtung und Güte, die den Erwartungen Gottes von dir genügen, auch da, wo alle Ansprüche einer Rechtsnotwendigkeit fehlen (siehe zu 6, 18).

B. 26. Diejenigen Tiere aber, die der konkreten Nahrungsbestimmung enthoben sind und die symbolische Bestimmung erhalten haben, deinen Beziehungen zum Gesezesheiligtum zum Ausdruck zu dienen, und zwar קדשיך, נדרך, קדשיך, die aus freien Gelobungen hervorgegangen, אשר, dieser Zusatz, welcher offenbar einen hinzukommenden Zuwachs ausdrückt, schließt nach Nasir 25 a und Themura 17 b noch קדשים, die (mit Ausschluß von הטאה und אשם; siehe 3. B. M. zu Kap. 2, 24), ganz den Charakter des Mutter- und Stamtieres tragen und derselben Bestimmung unterliegen, also alle Tiere, die in Beziehung zu deiner Heiligung stehen und deren symbolischem Ausdruck geweiht sind, תשא ובאת, die kannst du ihre Bestimmung nicht an deinem Heimatsorte erreichen lassen, die mußt du aufheben und mit ihnen zu dem Orte hinfommen, welchen Gott zur Stätte seines Gesezes erwählen wird. Nur dort ist Begriff und Inhalt deiner Heiligungsaufgabe gewährleistet, nur dort trittst du mit der Umgebung an dein Gesez Gott nahe.

B. 27. ועשית עלתך הבשר והדם (siehe 3. B. M. zu Kap. 1, 9), ושפך (siehe 3. B. M. Kap. 1, 5, 22). Bedeutsam steht hier ליסוד

28. Höre sorgfältig alle diese Worte, die ich dir gebiete, damit es dir und deinen dir nachfolgenden Kindern auf ewig gut ergehe; denn du thust das, was in den Augen Gottes, deines Gottes, das Gute ist und das Gerade.

29. Wenn Gott, dein Gott, die Völker vernichten wird, zu denen du hinkommst, sie vor dir zu vertreiben, und du folgst ihnen in dem Besitz und wohnst in ihrem Lande:

28. שְׁמַר וּשְׁמַעְתָּ אֶת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה לְמַעַן יִיטֵב לְךָ וּלְבְנֶיךָ אַחֲרַיִךְ עַד־עוֹלָם כִּי תַעֲשֶׂה הַטּוֹב וְהַיָּשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ: ׀

29. שלישי. כִּרְיֻכְרִית יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתָּה כָּא־שָׁמָּה לָרֶשֶׁת אוֹתָם מִפְּנֵיךָ וַיִּרְשַׁת אֹתָם וַיִּשְׁכַּת בְּאַרְצָם:

in dem Zusammenhange mit der Verpflichtung, die Viehe von dem Heimatsorte zum Heiligtum hinaufzubringen und dort die Weihe unseres „Seelen- und Thatenlebens“ zu gewinnen. In diesem Zusammenhang ist das Bewußtsein, das in die Heimat begleitet. Körperlich gehen wir heim, unsere Seele bleibt dort. —

Indem hier aber die Bluthingebung für die Opfer ganz allgemein durch שפיכה ausgedrückt ist, wird (Sebachim 37 a) noch daran die Halacha gelehrt, daß derjenige, der die Opfer, für welche vorgeschrieben ist, wenn geschehen, selbst durch שפיכה als vollzogen zu betrachten sind. Die bedingende Grundforderung ist eben, daß sich die נפש in יסוד המוכח, auf der Basis des vom Gesetz gelehrt, zu Gott emporsteigenden Lebensbaues begreift. Die durch וריקה zum Ausdruck gelangende Energie des Hinaustretens ist nur eine Folge dieser Grundwahrheit. Müssen daher ja auch alle מתנות וריקה, die שחם der ארבע und עולה und וצע"ע. ע"ש כ"מ ול"מ. (siehe zu 3. B. M. 1, 3). רמב"ם פ"מ פ"ב ב' ג'.

V. 28. שמרו ודרשו (vergl. Chron. I. 28, 8 und II. 19, 7) שמר ושמעת, so auch hier שמר ושמעת: höre sorgfältig. כי העשה הטוב והישר, oben beim Blutverbot heißt es nur: כי העשה הישר. Durch den Nichtgenuß des Blutes bleibt dein Wesen in der geraden Richtung auf deine sittlichen Ziele, durch die Hingebung deines Wesens an die im Gesetzesheiligtum gelehrt, erhalten diese Ziele ihren positiven Inhalt, der hier unter den Begriff הטוב zusammengefaßt: das, was zu dem von Gott bezweckten Heile beiträgt. Diese Erwägung, daß eben hier bei dem Hinaufbringen der קדשים ins Gesetzesheiligtum das Objekt הטוב hinzugekommen, dürfte die Erläuterung des עקיבא ר' im 37. erklärt finden lassen: הטוב בעיני השמים: als הישר ר' עקיבא und הישר בעיני האדם ist es nicht unmöglich, daß auch עקיבא ר' das הישר als Korrektiv zu הטוב begreift: auch das טוב בעיני השמים soll auf eine Weise geschehen, die auch עקיבא ר' Billigung findet. Ähnlich wie ר' ר' ישרה: איוז היא רך ישרה, שיבור לו האדם כל שהיא הפארה לעשיה והפארה לו מן האדם, unsere Handlungsweise muß erst an sich rühmlich sein, dann aber auch das Urteil der Menschen berücksichtigen.

V. 29. Säuberung des in Besitz zu nehmenden Landes von allen Spuren des heidnischen Unwesens, und dem gegenüber ausschließliche Hingebung aller nummernreichen Bewohner des Landes an das sie alle einigende Centrum der Gottesstätte des Gesetzesheiligtums, sowie Wahrung der leiblich sittlichen Richtung aller Glieder dieses Kreises auf die von diesem Gesetz gewiesenen Ziele und für die von ihm gesetzten Aufgaben durch

30. dann hüte dich dir, daß du nicht dich hinziehen lassenst, ihnen nachzufolgen, nachdem sie vor dir vernichtet worden, und daß du nicht nach ihren Gottheiten forschest und sagest: Wie dienen diese Völker ihren Göttern, also will auch ich thun.

31. Nicht also darfst du thun, auch nicht Gott, deinem Gotte; denn alles von Gott Verabscheute, was er haßt, haben sie ihren Göttern gethan; denn selbst ihre Söhne und ihre Töchter verbrennen sie ihren Göttern im Feuer!

30. הַשְׁמַר לְךָ פֶּן־תִּנְקַשׁ אַחֲרֵיהֶם
אַחֲרֵי הַשְׁמָדָם מִפְּנֵי תִדְרֹשׁ
לְאַלְהֵיהֶם לֵאמֹר אֵיכָה־יַעֲבֹדוּ הַגּוֹיִם
הָאֵלֶּה אֶת־אַלְהֵיהֶם וְאֵעֲשֶׂה־כֵּן גַּם־
אֲנִי:

31. לֹא־תַעֲשֶׂה כֵּן לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ
כִּי כָל־תּוֹעֵבַת יְהוָה אֲשֶׁר שָׂנֵא עֲשׂוּ
לְאַלְהֵיהֶם כִּי גַם אֶת־בְּנֵיהֶם וְאֶת־
בְּנֹתֵיהֶם יִשְׂרְפוּ בְּאֵשׁ לְאַלְהֵיהֶם:

Beachtung des שחיטה-Gebotes und des verbotenen Blutgenusses: das waren die Momente, welche den bisherigen Inhalt dieses Kapitels bildeten. Bevor nun das Gesetzescompendium für die vereinzeltten Glieder der Nation noch zur Vervollständigung der hierhin gehörigen ferneren Speisegesetze übergeht, folgen noch erst vier Warnungen vor geistigen und sozialen Einflüssen, die die Glieder der jüdischen Gesamtheit aus ihrer Gott und seinem Gesetze angehörigen Richtung ablenken könnten. Der Einfluß der Erinnerungen an das heidnische Leben ihrer Vorinsassen, der Einfluß geistiger Überlegenheit, der Einfluß des Familienverkehrs und der Einfluß bürgerlichen Hervorthuns.

B. 30. פן הנקש וגו'. פן הנקש נקש, פן הנקש lautverwandt mit נגש, eine starke Hinbewegung zu einer Person bedeuten. Daher נקש etwas mit Gewalt an sich bringen, (dasselbst 38. 13; — vergl. וינקשו מבקשי נפשי (Pj. 109, 11), ינקש נשה כל אשר לו (Pj. 109, 11), נקש נשה כל אשר לו, נקש, auf jemanden eindringen, jemandem zu Leibe gehen). Daher הנקש zu jemandem hingezogen werden. So auch ספרי: שמא המשך אחריהם: Vielleicht wohnt dieser Wurzel ebenso wie נגש der Hinblick auf einen wirklichen oder vermeintlichen Rechtsgrund inne. Ihr dürftet euch als dem Lande und seinen durch euch vertriebenen früheren Bewohnern gegenüber gleichsam in Schuld verfallen begreifen, dürftet in dem Wahn befangen werden, ihr müßtet in ihrem Lande ihre Lebensweise fortsetzen. Jedenfalls wird im ספרי das אהריהם als פן הנקש אהריהם als ein selbständiges, von dem folgenden gesondertes Verbot begriffen und darin allgemein eine Nachahmung ihrer spezifischen Sitten unterlag, ähnlich wie ובהקהיהם לא תלכו (3. B. M. 18, 3; — siehe daselbst S. 364 f.).

והוא חרש וגו'. Dieses Verbot umfaßt die Verehrung heidnischer Gottheiten in der einer jeden derselben von deren Verehrern speziell zuerkannten Weise. Das Gesetz unterscheidet nämlich: עבודה פנים, die dem einzig Einen in Seinem Heiligtume darzubringen vorgeschriebenen Huldigungsweisen, wie ומשהחזה והמקטר והמנסך ומשהחזה, wer diese irgend einem anderen Wesen zuwendet, ist straffällig, selbst, wenn dasselbe sonst von seinen Anbetern nicht in dieser Weise verehrt wird, כרכו, wenn die ע"ז, der sie zugewandt worden, sonst von ihren Anbetern in dieser Weise verehrt wird, wenn sie dem איכה וגו' unseres Textes entsprechen (Sanhedrin 60 b; — siehe 2. B. M. 22, 119).

B. 31. לא תעשה כן וגו'. Nicht nur ihren Göttern darfst du solche Verehrungsweisen nicht zuwenden, sondern selbst deinem Gott, dem einen Einzigen sie in vermeintlicher Verehrung zuzuwenden, ist Verbrechen. Denn der Sinn ihrer Götterverehrungen

Kap. 13. V. 1. Alles das, was Ich euch gebiete, das erfüllet gewissenhaft; du darfst nichts daran hinzuthun und nichts davon ablassen!

2. Wenn in deiner Mitte ein Prophet aufstehen wird oder ein Traumempfänger und er giebt dir ein Zeichen oder einen Überzeugungsbeweis,

יג 1. אַתָּה כָּל־הַדְּבָר אֲשֶׁר אֶנְכִּי מִצְוָה אֲתֶכֶם אֹתוֹ הַשְּׁמְרוּ לְעִשׂוֹת לֹא־תִסָּר עָלָיו וְלֹא תִהְרַע מִמֶּנּוּ: פ
2. כִּי־יִקוּם בְּקִרְבְּךָ נָבִיא אֹ חֵלֶם חֲלוֹם וְנָתַן אֵלָיךְ אֹת אֹ מוֹפֵת:

steht in geradem Gegensatz zu dem deinem Gotte Wohlgefälligen, wie dein Gott die gerade Verneinung ihrer Götter ist. Dein Gott ist ein Gott des Lebens, und Todesgötter sind die Götter ihres Wahns. An Vernichtung weiden sich die Götter ihres Wahns, Erhebung und Lebensverjüngung ist das Wohlgefallen deines Gottes.

Kap. 13. V. 1. אה כל הדבר וגו'. Der masuretischen פרשיית=Abteilung nach bildet dieser Vers den Schluß des Vorhergehenden, und sagt: Darum erfinde dir keine neuen Götterverehrungen und suche das Wohlgefallen deines Gottes nicht mit anderen Weisen, als den von Ihm dir vorgeschriebenen. In treuer gewissenhafter Vollbringung dessen, was Er dir geboten, zollst du allein die Huldigung, die Er von dir erwartet. Die Mizwoth, die Er dir geboten, und wie Er sie dir geboten, sind der Ausdruck seines Willens an dich und sagen dir, was Er von dir erwartet und was du zu thun hast, um dein Leben auf Erden seinem Wohlgefallen gemäß zu gestalten. Wie sie nicht die Eingebungen deines Beliebens, sondern das Diktat deines Gottes sind, so hast du auch nichts an ihnen zu modeln, hast nichts hinzuzufügen und nichts abzulassen. Mit jedem Mehr oder Minder sind sie eben das Diktat deines Gottes nicht mehr (siehe zu Kap. 4, 2. — עיין רמב"ם ה' ציצית פ"א ט"ז פלוגתא דרמב"ם וראב"ד).

V. 2—6. בי יקום וגו'. Sanhedrin 90 a differiert die Auffassung, ob in diesen Sätzen nur speziell von einem Versüßungsversuch zur ע"ו oder überhaupt auch zur Übertretung anderer Bestimmungen des Gesetzes die Rede ist. Die Halacha ist nicht ganz sicher (siehe ה"מ ל"מ יסורי התורה zu 9, 1). Der Wortlaut des V. 5 spräche entschieden für die letzte Ansicht. Offenbar wird in diesem Verse die Erfüllung aller מצוה und der treueste und pünktlichste Gehorsam in allgemeinstem Umfange dem Versüßungsversuche solcher falschen Propheten gegenüber sicher gestellt. Entschieden ist (daselbst), daß עוקר הגוף רע"ו, der Versuch der gänzlichen Aufhebung des ע"ו=Verbots oder auch nur der zeitweiligen מקצה וביטול מקצה קיום, sowie דשאר מצוה, der Versuch einer gänzlichen Aufhebung irgend eines anderen Gesetzes, der Todesstrafe verfallen macht. Die Auffassung von חסרה ר' חסרה אביי und ר' המנונא דשאר עוקר הגוף דשאר gehen nur darin auseinander, daß nach ersteren Dשאר מצוה nicht hier besprochen wäre, sondern unter die Kap. 18, 15—22 über die Prophetenautorität gegebenen Bestimmungen falle und dessen Versuch der dort gegebenen תוק=Zodesstrafe unterliege, nach letzteren aber in den Bestimmungen unseres Kapitels mit enthalten wäre und demnach der halachagültigen Lehre der חכמים gemäß, ebenso wie עוקר הגוף רע"ו mit סקילה verpönt ist. Jedenfalls ist nicht nur der Abfall zur Abgötterei, sondern auch nur die Abrogierung eines einzigen Gebotes oder Verbotes auf dem Boden dieses göttlichen Gesetzes selbst gegen die Autorität eines Propheten sicher gestellt, mag dieser nun sich ad hoc durch אור ומופת als von Gott mit solchem Auftrag gesandt legitimieren oder, wie עקיבא ר' (daselbst) das Problem unseres Textes erläutert, חס ושלום שהקב"ה מעמיד חמה לעוברי רצונו אלא כגון (Zirmija Kap. 38).

sollet ihr hüten und auf seine Stimme hören, ihm sollet ihr dienen und an ihm festhalten.

6. Jener Prophet aber oder jener Traumempfänger soll hingerichtet werden; denn er hat Unwahres ausgesprochen über Gott, euren Gott, der euch aus dem Lande Mizrajim geführt und der dich aus der Sklavenheimat erlöst, dich abzuführen von dem Wege in dem zu wandeln Gott, dein Gott, dir geboten; du hast das Böse fortzuschaffen aus deiner Mitte.

וּבְקִלּוֹ הַשְׁמָעוּ וְאֵתוֹ תַעֲבֹדוּ וְבוֹ
תִּדְבְּקוּ:

6. וְהַנְּבִיאַ הַהוּא אִוּ הַלֵּם הַחֵלּוּם
וְהָיָה הַהוּא יוֹמָת כִּי דְבַר-סָרָה עַל-
יְהוָה וְאֶלְהֵיכֶם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם ו
מִצְרָיִם מִצְרַיִם וְהַפְּדֶה מִבֵּית עַבְדִּים *
לְהַדְרִיב מִן-הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה
אֶלְדֹרֶה לְלַכַּת בָּהּ וּבְעֶרְתָּ הָרָע.
מִקִּרְבְּךָ: ם

eurem Festhalten an Gott irre machen lassen. Wir haben bereits bemerkt, wie der Wortlaut dieses Verses dafür spricht, daß hier nicht nur von Verleitung zum Götzentum, sondern ebenso auch von Verleitung zu irgend welchem Treubruch gegen Gottes Gesetz die Rede ist. (Vergl. 4. B. N. 15, 22—31, wo ebenfalls die prinzipielle Übertretung eines einzigen Gesetzes dem Gesamtabfall vom Gottesgesetz und dem Hinfall zum Götzentum gleichgestellt ist).

B. 6. והנביא וגו', יומת וגו', להדיחך וגו' (Sanhedrin 89 b), ebenso wie der מסית ומדיח des folgenden Gesetzes (B. 11) בסקילה.

כי דבר סרה bezeichnet sowohl das Abweichen von dem Pflichtgemäßen, als auch das Fortgehen aus der Reihe der Existenzen, wie רבמות לא סרו, ושבת מצרים יסור, הרבמות לא סרו, (Secharja 10, 11), das Anderssein als gewöhnlich, Abweichen von dem Normalen, מה, (Rdn. I. 21, 5). סרה, Substantiv, drückt daher sowohl den sittlichen Abfall, das Weichen von dem rechten Wege aus, תוסיפו סרה, (Jes. 1, 5), den auch das Aufhören einer Thätigkeit, סרה בלתי סרה, (Als Objekt einer Aussage bezeichnet es etwas völlig von der Wirklichkeit Entferntes, allen Grundes Entbehrendes. So Kap. 16, 16 von dem וומם ער, סרה בו סרה, worin Maasoth 5 a das völlig Unberechtigte der Zeugenaussage, die Nichtanwesenheit der Zeugen an dem Orte des angeblichen Vorganges ausgedrückt ist, שחסרה גופה של ערות, Ja, die Form סרה scheint auf die Wurzel פרה, סרא, faul sein, hinzuweisen, eine Bedeutung, die der Wurzel סור ebenfalls nicht ferne liegen würde. סר כסאם, (Hosea 4, 18); ihr Trauf ist abgestanden, faul geworden. Ganz speziell aber kommt ר' סרה ר' oder ר' אל ר' wie hier noch zweimal von dem Mißbrauch der Prophetie zur Zeugenaussage im Namen Gottes vor, כי סרה ר' אל ר' und כי סרה ר' דבר ר' (Zirmja 28, 16 u. 29, 32). Aus beiden Stellen ist evident, daß in diesem Ausdruck סרה, nicht eben Abfall von Gott bedeuten und ר' דבר סרה על ר' zum Abfall von Gott auffordern heißen könne. Abgesehen davon, daß sprachlich die Konstruktion mit על und אל nicht entsprechend wäre, so haben auch dort Chananja und Schemaja keineswegs zum Abfall von Gott aufgefordert. Sie haben vielmehr im Namen Gottes etwas verkündet, wozu ihnen von Gott der Auftrag nicht erteilt war, לא שלחך ר', לא שלחתי, לא שלחתי, lautet bei beiden der Vorwurf. Sie befanden sich Gott gegenüber ganz in der Stellung eines Zeugen, sie bezeugten etwas von Gott und waren doch gar nicht zur Bezeugung in dieser Sache berechtigt, weil an sie gar kein Gotteswort ergangen war.

7. Wenn dich dein Bruder verführen will, ein Sohn deiner Mutter, oder dein Sohn, oder deine Tochter, oder das Weib deines Schoßes, oder dein Genosse, der dir deiner Seele gleich ist, im Geheimen: lasse uns gehen und andern Göttern dienen, von denen du nichts erfahren, du nicht und deine Eltern,

8. von den Göttern der Völker, die um euch sind, die dir nahe sind, oder die fern von dir sind, von Erdenende bis zum Erdenende:

9. so willige ihm nicht ein und höre nicht auf ihn, und nicht darf dein Auge Schonung über ihn hegen, und du darfst nicht Erbarmen und Verschweigen über ihn üben.

10. Vielmehr zur Hinrichtung mußt du ihn bringen, deine Hand soll die

7. כִּי יִסְתִּיף אֶחָיִךְ בֶּן-אִמֶּךָ אוֹ-בְנֶךָ אוֹ-בַתְּךָ אוֹ אִשְׁתְּ הַיָּקֵד אוֹ הַעַד אֲשֶׁר כְּנַפְשֶׁךָ בְּסִתְּךָ לֵאמֹר גִּלְגָּלָה וְנִעְבְּדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ אֹתָהּ וְאַבְחָיִךְ:

8. כִּי־אֱלֹהֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר סְבִיבְתֵיכֶם הַקְּרִבִים אֵלֶיךָ אוֹ הַרְחֻקִים מִמֶּךָ: מִקְצֵה הָאָרֶץ וְעַד-קְצֵה הָאָרֶץ:

9. לֹא-תֵאבְדָה לוֹ וְלֹא תִשְׁמַע אֲלָיו וְלֹא-תְחַוֶּם עֵינֶיךָ עָלָיו וְלֹא-תִחַמְלֵה וְלֹא-תִבְסֶה עָלָיו:

10. כִּי הָרַג תְּהַרְגֵנוּ יָדְךָ תְּהַיָּה:

וג' להריח מן הררך ג' : in dem Ausdruck מן הררך wird Sanhedrin 90 a die Bedeutung gefunden, daß in Beziehung auf ע"ז selbst הררך טקצא auch schon die Aufforderung zur geringsten, bloß momentanen Übertretung todeschuldig mache.

B. 7. כִּי יִסְתִּיף ג' . Das Gesetz hebt die innigsten Beziehungen, die Bande des Blutes, der Ehe und der Freundschaft hervor, zeigt eben damit, welchen Wert und welche Berechtigung es deren Einfluß auf Stimmung und Gesinnung der Gemüter zuerkennt, und will eben diesen berechtigtesten und mächtigsten Banden gegenüber die Gottes-treue sicherstellen. Ribuschin 80 b wird auf die besondere Hervorhebung אמר בן hin-gewiesen, um zu zeigen, wie das Gesetz ein vertrauliches Zusammenfinden der Söhne bei der Mutter voraussetzt. Denn von einer solchen intimen Vertraulichkeit, יחוד, ist hier die Rede: בסתר.

אשר לא ידעת kann schwerlich eine bloße Unbekanntschaft im allgemeinen bezeichnen sollen, heißt es doch im folgenden Verse ausdrücklich auch הקרובים אליך, womit doch auch ein Bekanntsein vorausgesetzt ist. Vielmehr glauben wir, daß hier und so auch oben B. 3, Kap. 11, 28 u. 13, 13, sowie Zirmija 7, 9 der schneidende Gegensatz zu allen Göttern des Heidentums hervorgehoben werden soll. Die Realität Gottes, des einzig Einen ist dir durch unmittelbare Thatsachen eigenster Erfahrung zur höchsten Evidenz der Überzeugung gebracht worden. Dein Wissen von Gott hat den höchsten Grad der Gewißheit, während für das Gottsein alles dessen, was sonst Menschenwahn göttlich verehrt, nicht eine einzige Thatsache dem verstehenden und vernehmenden Urteil gegeben ist, aus welchem der Menscheng Geist sein „Wissen“ zu konstruieren hat.

B. 9. לֹא תִשְׁמַע אֲלָיו . לא האכה לו ולא השמע אליו . der Verführung nicht in Wort und nicht in That Folge zu geben. ולא תחמום עיניך עליו (siehe zu 1. B. M. 45, 20): dich nicht durch den Wert, den die Persönlichkeit in deinen Augen hat, zur Schonung bestimmen lassen.

erste an ihm sein, ihn zu töten, und die Hand des ganzen Volkes zulegt.

11. Du sollst ihn steinigen, so daß er stirbt; denn er hat es gewollt, dich von Gott, deinem Gotte, abzuführen, der dich aus dem Lande Mizrajim geführt, aus der Sklavenheimat.

12. Und ganz Zisrael sollen es hören und sich fürchten und nie mehr eine solche Schlechtigkeit in deiner Mitte verüben.

13. Wenn du in einer deiner Städte, welche Gott, dein Gott, dir dort zu wohnen giebt, hörst:

כּוּ בְּרֵאשׁוֹנָה לְהַמִּיתוֹ וְיָד כָּל־הָעָם בְּאַחֲרָנָה:

11. וּמִקִּלְתּוֹ בְּאֲבָנִים וּמֵת כִּי בִקֵּשׁ לְהַדְרִיכְךָ מֵעַל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הַמוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּיַת עַבְדִּים:

12. וְכָל־יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וְיִרְאוּ וְלֹא־יוֹסְפוּ לַעֲשׂוֹת בְּדָבָר הַרְעֵה הַזֶּה בְּקִרְבְּךָ: ׀

13. כִּי־תִשְׁמָע בְּאַחַת עָרֶיךָ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לְשִׁבְתְּךָ שָׁם לְאָמֵר:

B. 11. 'המוציאך וגו': alles, was du zu wissen brauchst, um Gott als Gott und als deinen Gott für immer unwandelbar anzuerkennen, ist dir durch ציאה מצרים gegeben.

Das Verbrechen und seine Strafe sollen dem ganzen Volke zum Bewußtsein gebracht werden, כּוּחֵבֵן וְשׁוֹחֵזֵן כֹּכַל הַמּוֹקוּמוֹ אִישׁ פְּלוּנִי נַחֲחִיב מִחָה כִּכ"ד. Nur bei vier Verbrechen ist die Veröffentlichung der Verurteilung zur allgemeinen Warnung Vorschrift: (Kap. 21, 21) וּבֶן סוֹרֵר וּמוֹרֵה (Kap. 13, 12) וְזֶקֶן מִמְרָה (Kap. 17, 13) וְעֵדִים זוֹמְמִים (Kap. 19, 20) וְזֶקֶן וָרָע die Strafvollziehung bis zum רגל zu verschieben, damit sie in größter Öffentlichkeit geschehe (Sanhedrin 89 a; — siehe ל"מ zu 3, 8). Das Prinzip der Abschreckung ist daher keineswegs das Motiv der jüdischen Straffutz. Nur bei diesen vier Verbrechen giebt das Gesetz diesem Zwecke durch Veröffentlichung Folge.

BB. 13—19. Die beiden vorangegangenen Gesetze treten dem Einfluß des Prophetentums, der Verwandtschaft und Freundschaft entgegen, wenn deren Macht zur Verleitung zum Abfall von Gott mißbraucht werden sollte. Daran schließt sich nun endlich das Problem des Mißbrauchs sozialer Stellung zur Verführung eines staatsbürgerlichen Gemeinwesens zum Abfall von Gott, und zwar bespricht das Problem den Fall — nach der הוספתא war und wird ein solcher Fall nur Problem bleiben —, daß die Versuchung gelinge und der größere Teil eines städtischen Gemeinwesens zum Götzendienste verleitet worden. Ein solcher Fall riefte das ganze jüdische Staatsganze zur Rettung seiner gottangehörigen Integrität durch Vernichtung des staatlichen Gliedes auf, das eben durch diesen Abfall nicht nur ein Verbrechen gegen Gott, sondern einen Verrat an dem ersten Grundprinzip der Nation begangen hätte und eben damit, wie gleich von vornherein schon der Versuch bezeichnet wird, יצאו מקרבך, aus der nationalen Gesamtheit ausgetreten und als Feind dem jüdisch nationalen Ganzen gegenüber getreten wäre. Einem solchen zum Verräter an der heiligsten Sache des allgemeinen gewordenen Bürgerwesens gegenüber giebt das Gesetz dem Staate „das Schwert“ (B. 16), die „Verteidigungswaffe der Völker gegen ihre Feinde“ in die Hand, und spricht den Vernichtungsbann selbst über die Vermögensgüter der Hingerichteten, sowie die bleibende Zerstörung der Stadt aus, auf daß mit keinem durch solchen Verrat entweihten Gute auch nur der

14. Hinausgetreten sind nichtswürdige Männer aus deiner Mitte und haben die Bewohner ihrer Stadt verführt, indem sie sagten: wir wollen gehen und anderen Göttern dienen, von denen ihr nichts wißt:

14. יצאו אנשים בני־יִבְלִיעַל מִקִּרְבְּךָ וַיְדִיחוּ אֶת־יִשְׁבֵי עִירְךָ לְאֹמֶר נִלְכָה וְנַעֲבֹדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא־יְדַעְתֶּם:

15. so sollst du forschen und ergründen und sorgfältig ausfragen; und ist es

15. וְרָרְשָׁתָּ וְהִקְרַתָּ וְשִׁאלְתָּ הַיָּטֵב

Anhauch eines solchen Verrats in den Besitz anderer übergehe und der durch solchen Verrat entweihte Grund nie wieder Stätte zur Entfaltung eines jüdischen Menschendaseins werde. Darin unterscheidet sich das vom einzelnen begangene Verbrechen des Götzendienstes von dem zum Götzendienste gebrachten Gemeinwesen. Jenes, das Einzelverbrechen, verfällt der härteren סקילה=Strafe, die aber nur die Person des Verbrechens trifft, dessen Vermögen unangetastet auf die Erben übergeht. Dieses, das zum Götzentum abgefallene Gemeinwesen, wird nur mit dem Schwerte geahndet, aber auch das Vermögen verfällt der Vernichtung. זה הומר כיהידים ממכרובים שהיהידים כסקילה. לפיכך ממונם פלט והמרובים בסייף לפיכך ממונם אבד (Sanhedrin 111 b). Hinsichtlich der persönlichen Strafbarkeit liegt der Gedanke nahe, daß eben in der verführerischen Gemeinamkeit des Verbrechens ein Milderungsgrund für jeden Beteiligten liegen dürfte.

שם וגי' נהן לך לשבח: es ist die „Nation“, welcher jeder Wohnort im Lande angehört, die gleichsam in jedem Wohnorte wohnt, deren Gesamtcharakter und Gesamtaufgabe sich in jedem einzelnen Wohnorte ausgeprägt und angestrebt finden soll. Nur unter treuer Wahrung dieses Gesamtcharakters und dieser Gesamtaufgabe hat jeder kleinste Ort ein berechtigtes Dasein innerhalb des großen Ganzen.

B. 14. אין אנשים ולא נשים ולא קטנים: אנשים, der Abfall wird nur dann als Verbrechen eines Gemeinwesens beurteilt, wenn die Verführung dazu durch eine Instanz geschehen, die sonst zum Einfluß in dem bürgerlichen Kreise berechtigt ist, also von mindestens zweien Männern, die demselben städtischen Gemeinwesen angehören, וישבי עיר אהרה, וישבי עירם ולא יושבי עיר אהרה, sonst wird das Verbrechen als nur von so und so vielen einzelnen verübt geachtet (Sanhedrin 111 b). — בלי על: בני בליעל, die keinen über sich anerkennen, die die Oberhoheit Gottes von sich abgeworfen haben. Der Form nach würde man es als בלי על auffassen, was keine Zukunft hat; keines Emporkommens, Entwickelns, Gedeihens würdig ist. Da בליעל mit wenigen Ausnahmen mit vorgehendem stat. constr. verbunden ist, so ist es jedenfalls Substantiv und daher: das Zügellose, Freche; oder: das Zukunftlose, Nichtswürdige; oder: die Frechheit, Nichtswürdigkeit.

נרה, das verstärkte נרה, welches die Entfernung, und zwar vorzugsweise eine persönliche Entfernung, davon נרח die völlige räumliche Trennung, und הריח die gelungene Verführung zum Abfall. סוה hingegen, die Wurzel von יסיהך (B. 7) verwandt mit וור, סור, צור ist der Versuch der Verführung, das listige Umgarnen, um jemanden für einen Zweck zu gewinnen. לאמר: ihre verführenden Reden müssen durch Zeugen konstatiert sein, וההראא עדים שצריכים (dasselbst).

B. 15. וררשתה וררשתה וררשתה ושאלתה היטב: Die dem Gerichte der Anklage gegenüber obliegende Pflicht, die hier in den Sägen: וררשתה וררשתה וררשתה ושאלתה היטב, lautet auch Kap. 17, 4 bei der Anklage des Einzel-ע"ע=Verbrechens: וררשתה היטב, und ebenso Kap. 19, 18

17. Sollst alle ihre Beute auf ihren Markt zusammenhäufen und die Stadt samt ihrer ganzen Beute um Gottes, deines Gottes, willen völlig im Feuer verbrennen; sie soll ein ewiger Schutthaufe bleiben, soll nicht wieder aufgebaut werden.

18. Es soll an deiner Hand nicht das Geringste von dem Banne kleben

17. וְאֶת־כָּל־שְׁלָלָהּ תִּקְבֹּץ אֶל־
תּוֹךְ רַחֲמֶיהָ וְשָׂרַפְתָּ בְּאֵשׁ אֶת־הָעִיר
וְאֶת־כָּל־שְׁלָלָהּ כְּלִיל לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ
וְהָיְתָה תַל עוֹלָם לֹא תִבְנֶה עוֹד:

18. וְלֹא־יִדְבַק בְּיָדְךָ מֵאוֹמֶה מִן־
הַהָרָם לְמַעַן יָשׁוּב יְהוָה מִתְּהוֹן

beantwortung, איני יודע, das Zeugnis aufhebt. Es scheint, daß רמב"ם die Fragen: מכירים אדם אותו החרים בו העובד ע"ז את מי עבד וכמה עבד (dieselbst 40 a) unmittelbar auf die שבע קהירות folgen, ihrem gesetzlichen Werte nach mit zu diesen zählt. Bilden sie doch auch so sehr den eigentlichen Thatbestand der Anklage, daß sich ein Aufrechterhalten derselben bei einem יודע איני schwer denken läßt (vergl. 1, 4. הל' עדות zu ל"מ). Nach רשב"י, ראב"ם und andern würde jedoch die Nichtbeantwortung dieser Fragen, von denen die Möglichkeit der הומה nicht berührt wird, den Bestand des Zeugnisses nicht alterieren und zu den בדיקות zu zählen sein.

Legen wir die Auffassung des רמב"ם zu Grunde, der zufolge es drei Kategorien gäbe, sachliche und formale קהירות mit bedingender Antwortungskraft, und minderwesentliche Ausfragungen, בדיקות, bei denen nur eine widersprechende Beantwortung den Bestand des Zeugnisses und der Anklage erschüttert, so stellt sich unser Text dieser Auffassung völlig konform.

Es heißt: ודרשה וחקרה ושאלה היטב. Nun ist דרש wesentlich das Suchen eines Gegenstandes, דרשה דרש, ואת שער החטאה דרש דרש, ופשוטים (Prov. 31, 13), ודרשהי את צאני מירם, (Ezech. 34, 10) u. s. In Beziehung auf einen Vorgang und eine darauf bezügliche Aussage ist es daher zunächst das Erforschen des „Was“ der Aussage und des durch sie konstatierten Vorgangs, es ist die Frage nach dem „Inhalt“ der Aussage und dem „Thatbestand“ des Vorgangs, somit offenbar das Erforschen der „realen Umstände“, die die species facti ausmachen, eben jene Fragen, die רמב"ם mit zu den קהירות zählt, die somit die דרישה unseres Textes ausmachen würden. חקר ist aber wesentlich das Aufsuchen des Verborgenen, das Forschen nach dem Grunde, worauf etwas beruht. Dieses ist aber nichts anderes, als die von der Anwesenheit der Zeugen bedingte Wahrnehmung, die allein zur Zeugenaussage berechtigt, somit eben die שבע קהירות, die Zeit und Ort präzise suchenden Fragen, welche somit die קהירה unseres Textes verlangen würde. Außerdem giebt es aber noch Ausfragungen mannigfachster Art, die an sich minder wesentliche, ja völlig unwesentliche Umstände betreffen können, deren übereinstimmende oder nicht übereinstimmende Beantwortung die Wahrhaftigkeit der Zeugenaussage bestärken oder erschüttern, die בדיקות, welche unser Text unter שאלה, den allgemeinen Begriff der Ausfragung fassen würde. Das היטב dürfte sich auf alle drei beziehen.

נכון, והנה אמת נכון הרב: die Wahrheit des objektiven Thatbestandes, אמת, והנה אמת נכון הרב: die durch seine erschütterte Begründung der Aussage, jenes die reale, dieses die formale Wahrheit.

V. 18. ונתן לך רחמים וגו' kommt nicht in dem Sinne vor, in welchem wir „jemandem Erbarmen schenken“ verstehen würden, wo der Erbarmen Schenkende der Erbarmen Übende, und überhaupt Erbarmen schenken gleichbedeutend mit Sicherbarmen

2. Denn eine heilige Nation bist du Gott, deinem Gotte, und dich hat Gott erwählt, ihm zu einer ausschließlich ihm gehörenden Nation zu werden aus allen Nationen, die auf dem Erdboden hin sich befinden.

2. כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַיהוָה
 אֱלֹהֶיךָ וּבְךָ בָחַר יְהוָה לְהִיְוֹת לוֹ
 לְעַם סְגֻלָּה כִּכְל הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל-
 פְּנֵי הָאֲדָמָה: ם

mal an unserem Körper zum Ausdruck bringen sollte. Im Vorhergehenden war nun die Gefahr gezeichnet, welcher eine maßlose Hingebung an uns Liebe und Achtung einflößende Persönlichkeiten selbst unser höchstes Verhältnis zu Gott aussetzen könnte, eine Gefahr, die um so leichter eintreten könnte, je mehr in der bevorstehenden Vereinzelnung des Volkes kleine und kleinste, vom Centralesinfluß entfernte Kreise durch Geist und Stellung imponierenden Menschen einen um so mächtigeren Einfluß gestatten könnten. Mit tiefer Bedeutsamkeit wiederholt daher das Gesetz -שריטה- und -קרהה- Verbote, die selbst den teuersten Wesen gegenüber die eigene Werterschätzung aufrecht halten wollen und durch alle Schichten des Volkes das große Wort hindurch dringen lassen: כַּנִּים אַהֵם: לְר', in allererster Linie seid ihr Gott verwandt, und das Band, das euch mit eurem Gotte verknüpft, geht allen anderen Bänden, die Herz und Geister mit Geistern verknüpfen, voran (siehe zu 3. B. M. 19, 28).

Makkoth 21 a (und so auch Zebamoth 13 b) wird zwar das *למה* unseres Textes auch auf *לא ההגוררו* bezogen, es wird dort jedoch, mit Hinblick auf Rön. I, 8 *והגוררו* כַּמְשַׁפֵּט, auch eine *לעז* גרירה, als eine allgemeine heidnischen Gottheiten zugewandte Kulthandlung besprochen, deren Bedeutung wir bereits zu 3. B. M. 19, 28 im Zusammenhange mit *למה* גרירה behandelt.

B. 2. *כי עם קדוש אהה וגו'* nicht *קדוש* in ihrer Einheit nach außen, sondern *קדוש עם* einz in ihrer inneren vielgliedrigen sozialen Gestaltung, jedes Glied dieses Gott hörigen Volksvereines gleich heilig, gleich unmittelbar zu Gott stehend, und eben diese ausschließliche Gotteshörigkeit eines Menschenvereines und der Aufbau eines ganzen sozialen Volkslebens auf der Basis dieser ausschließlichen Gotteshörigkeit, ist eben die Bestimmung, für welche Gott dich erwählte. כֹּלָה (siehe 2. B. M. 19, 5).

Zebamoth 13 b u. 14 a wird das Verbot *לא ההגוררו*, machet keine Schnitte in euren Körper, auch auf den Nationalkörper bezogen und daran die Lehre gelehrt: *לא* אגוררו ו העשו אגוררו, auf dem Boden der Gesetzerfüllung die Einheit zu erhalten und Differenzen in Lehren und Entscheidungen nach dem Gesetze nicht zum Auseinandergehen in verschiedene Gemeinschaften, nicht zu „Spaltungen“ führen zu lassen. In der That heißt ja auch ein gesonderter Haufe, eine detachirte Heeresabteilung: גָּדוּד und *לא* ההגוררו kann ebensowohl heißen: sondert, teilt euch nicht in Parteien, Gruppen.

Wäre doch, wenn unsere Auffassung hinsichtlich der *כ"א*-Wurzeln richtig ist, אגד selbst nichts anderes als אגד zu einer besonderen Einheit sondern. Das Zeitwort sich in Haufen sammeln, in gesondertem Haufen auftreten, kommt nur im Kal von גוד oder גדר vor: גדרו על נפש צדיק (1. B. M. 49, 19) יגור עקב, גדרו יגורנו (Ps. 94, 21). Darauf beruht, wie uns scheint (Zebamoth 13 b), die Bemerkung: *לא* קרא א"כ לימא קרא *לא* הגורו und glauben wir *לא* הגורו, oder *לא* הגורו zu müssen. Um bloß die Parteilung zu verbieten, hätte *לא* הגורו genügt.

Demnach wäre hier zugleich die Mahnung gegeben, durch Meinungsdivergenzen in Gesetzesauffassungen und Folgerungen aus dem Gesetze keine Spaltungen innerhalb eines einheitlichen Gemeinwesens entstehen zu lassen, daß sich nicht ein Teil desselben um die Vertreter der einen Ansicht und ein anderer Teil um die Vertreter der anderen Ansicht

3. Du sollst nicht zu Verabscheuendes
essen.

3. לא האכל כל-הועבה:

B. 3. לא האכל וגו'. Die vorangehenden Gesetze gravitieren alle in dem einen zuletzt hervorgehobenen Gedanken der unveräußerlichen Dignität einer jeden Einzelpersonlichkeit und deren unmittelbaren göttlichen Stellung und Bestimmung, aus welcher erst die zusammengegliederte gottheilige Volksgesellschaft hervorgeht.

Zu Anschluß an diesen Gedanken und von ihm aus folgt nun eine Fortsetzung der eben mit den erwähnten Gesetzen (B. 19, Kap. 12 f.) unterbrochenen Speisegesetze, die ja wegen der mit der bevorstehenden Dezentralisation eintretenden *הוואה* = Gestaltung ihre geeignete Stelle in dem Volkskompendium der Gesetze zu finden hatten. Ausführlich waren sie ja bereits (3. B. M. Kap. 11) im Zusammenhang mit den Gesetzen der Heiligung und Wahrung der sittlichen, geistigen und sinnlichen Lauterkeit niedergelegt. Entsprechend der volkstümlichen Bestimmung dieses Kompendiums, genügt hier nicht die theoretische Angabe der die Genußerlaubnis bedingenden Merkmale, sondern es werden Verse 4 und 5 die zum Genuß erlaubten zehn Säugetierarten ausdrücklich genannt, denen gegenüber die Kenntnis der Merkmale nur theoretische Bedeutung hat (siehe 1, 8). Es werden überhaupt nur die größeren Tiergattungen besprochen, aus welchen gemeinhin Tiere zur Nahrung genommen werden, bei welcher Gelegenheit denn auch unter den Vögeln einige wie *ראה* und *איה* (B. 3) aufgeführt werden, für welche zwei abweichende Benennungen im Umlauf waren. Die niederen Kriechtiere jedoch, die ja ohnehin nicht zum Genuß genommen werden, ja deren Genuß gescheut wird, werden unter den allgemeinen Ausdruck *כל הועבה לא האכל* mitbegriffen. (Daraus dürfte sich der Satz Jeruschalmi Sabbath IX, 1 erklären: *כתיב הועבה בשרצים*. *לא האכל כל הועבה* sind jedoch gerade hier nicht genannt. Allein eben deshalb sind sie zunächst unter den allgemeinen Kanon: *כל הועבה לא begriffen*.)

לא האכל כל הועבה, die Tragweite dieses Satzes ist nicht ganz sicher. Wie das soeben angeführte Citat aus dem Jeruschalmi erweist, sind eben die verbotenen Speisen, deren wiederholter Ausdruck damit eingeleitet wäre, der Gegenstand desselben. Dafür spricht ja auch am natürlichsten die Stellung dieses Satzes am Anfange des *מאכלות אסורות*-Kapitels. Die verbotenen Tierspeisen wären damit als *הועבה*, als solche bezeichnet, deren Genuß unserem Wesen eine unserer sittlichen Natur und Bestimmung entgegengesetzte, darum von uns „zu verabscheuende“ Richtung bringen würde, analog dem Ausdruck *שקץ* in dem entsprechenden Kapitel 11 des 3. Buches, und würde sich dieser Begriff dem in den vorangehenden Gesetzen vorherrschenden Gedanken von der unmittelbar gottnahen Beziehung eines jeden Einzelwesens der jüdischen Gesamtheit vollständig anfügen. Schließt doch dieses Kapitel ganz mit demselben Motive *כי עם קדוש אתה* an, welches auch in B. 2 den Schlußgedanken der vorangehenden Gesetzesgruppe bildete.

Allein weder im Sifri noch im Babli wird einer Beziehung dieses Satzes auf die hier folgenden Speisegesetze erwähnt. *מנין לכל איסורין שבחורה* 66 a. *ע"י* 66 a. *ר"מ*'s Lehre *שמצטרפין זה עם זה שנא' לא האכל כל הועבה כל שהיעבתי לך הרי היא בכל האכל* *רב אשי* (4, 16). *מאכלות אסורות*, *רמב"ם* (siehe 114 b) findet darin das Genußverbot des *בשר בחלב*, von dem der Wortlaut des Gesetzes nur das Verbot des Kochens enthält: *בשר בחלב שאסור באכילה*, d. i. alles, dessen Herstellung dir verpönt ist, ist auch zum Genuße dir verboten. Nach allgemeinsten Annahme ist aber der *בשר בחלב* für *איסור אכילה* in dem dreimaligen Ausdruck des

6. Und jedes Vieh, das einen Huf bildet und ihn ganz durchspaltet zu zwei Hufen und zugleich wiederkauend ist unter dem Viehe, das dürft ihr essen.

7. Jedoch dies dürft ihr nicht essen von den Wiederkäuern und den also Behuften, das Gespaltene, das Kameel, den Hasen und das Kaninchen; denn Wiederkäufer sind sie, aber einen Huf haben sie nicht gebildet, unrein sind sie euch.

8. Und das Schwein, denn Hufe bildend ist es, aber nicht wiederkauend, unrein ist es euch; von ihrem Fleische sollt ihr nicht essen und ihr Aas nicht berühren.

9. Dies dürft ihr essen von allem, was im Wasser ist; alles, was Flossen und Schuppen hat, dürft ihr essen.

10. Alles aber, was nicht Flossen und Schuppen hat, dürft ihr nicht essen, unrein ist es euch.

11. Jeden reinen Vogel dürft ihr essen.

6. וְכָל־בְּהֵמָה מִפְּרֻסֹת פְּרָסָה וְשִׁסְעַת שְׁסַע שְׁתֵּי פְּרָסוֹת מְעַלְתָּ גֵרָה בְּבִהְיָה אֹתָהּ תֹאכְלוּ:

7. אֲדָּ אֶת־זֶה לֹא תֹאכְלוּ מִמַּעֲלֵי הַגֵּרָה וּמִמְפְּרִיטֵי הַפְּרָסָה הַשְּׂסוּעָה אֶת־הַגְּמֹל וְאֶת־הָאֲרָנָבֶת וְאֶת־הַשֶּׁפָּן כִּי־מְעַלָּה גֵרָה הֵמָּה וּפְרָסָה לֹא הִפְרִיטוּ מִמָּיִם הֵם לָכֶם:

8. וְאֶת־הַחֲזִיר כִּי־מִפְּרִיטֵי פְּרָסָה הוּא וְלֹא גֵרָה טָמֵא הוּא לָכֶם מִבְּשָׂרָם לֹא תֹאכְלוּ וּבִנְבֻלָתָם לֹא תִגְעוּ: ׀

9. אֶת־זֶה תֹאכְלוּ מִכָּל אֲשֶׁר בַּמַּיִם כֹּל אֲשֶׁר־לוֹ סִנְפִיר וּמִשְׁקָשֶׁת תֹאכְלוּ:

10. וְכָל אֲשֶׁר אֵין־לוֹ סִנְפִיר וּמִשְׁקָשֶׁת לֹא תֹאכְלוּ טָמֵא הוּא לָכֶם: ׀

11. כָּל־צִפּוֹר מְהֵרָה תֹאכְלוּ:

des דבר steht jedoch die Überlieferung nicht fest, ob es zu rechnen oder zu rechnen wäre (Chulin daselbst).

WB. 6—8 (siehe zu 3. B. M. Kap. 11, 3—8). Die השוועה ist nach Chulin 60 b ein Tier mit doppeltem Rückgrat, und wird Nidda 24 a darüber verhandelt, ob ein solches Tier nur als Mißgeburt oder als wirklich existierend vorkommt.

WB. 9 u. 10 (siehe zu 3. B. M. 11, 9—12).

B. 11. כל צפור טהורה וגו'. Chulin 63 b ist die Lehre gegeben, daß man für die Praxis hinsichtlich der zum Genuß erlaubten Vögel sich an die örtliche Überlieferung zu halten habe, עוף טהור נאכל כמסורה (siehe zu 3. B. M. 11, 13—19). Es scheint uns nicht unmöglich, daß, verglichen mit B. 4 u. 5., hier eben diese Richtschnur für die Praxis gegeben sei. Die zum Genuß erlaubten Säugetiere konnten für den praktischen Zweck durch Nennung hinreichend kenntlich gemacht werden; die Zahl ihrer Arten ist eine beschränkte. Allein die Arten der reinen Vögel sind so großer Zahl, daß es dem Gesetze kürzer war, die vierundzwanzig Arten der unreinen aufzuzählen (Chulin 63 b); für die populäre Praxis giebt daher das Gesetz die Weisung, sich an begründete Überlieferung zu halten (siehe zu 3. B. M. 11, 13—19). Kiduschin 57 a wird aus B. 11, 13—19 gelehrt, daß, משולחה, der bei מצורע טהרה lebend fortgeschickte Vogel, מותר באכילה sei (siehe 3. B. M. 14, 7).

22. Wiederholt hast du allen Heim-
ertrag deiner Saat, die auf das Feld
hinausgeht, Jahr für Jahr zu ver-
zehnten,

חמישי. 22. עֵשֶׂר הַעֲשָׂר אֶת כָּל־
תְּבוּאת וְרֵעֶד הַיֵּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה
שָׁנָה:

hinab an die Reize pflanzlicher Lebensfunktionen hingeben darf, sondern in den Bereich Gott dienender Menschenfittlichkeit hinauf retten soll — nicht nur נבלה sollst du nicht essen, sondern selbst mit den dir erlaubten Tierspeisen und bei Bereitung derselben soll dir die fittlich heilige Bestimmung des Wesens, das du nähren willst, und die Anforderungen gegenwärtig sein, die durch diese Bestimmung bedingt sind. —

B. 22. עשר וגו'. Es hatten die vorangegangenen Speisegesetze die Verpflichtung wiederholt, bei der Nahrungswahl aus Tierstoffen der geistig fittlichen Heiligung des durch sie zu nährenden Menschenwesens Rechnung zu tragen und nur solche Speisen und diese nur in solchen Zuständen und Bereitungsweisen zu genießen, durch welche unsere geistig fittliche Integrität nicht gefährdet, vielmehr selbst bei der Speisebereitung tierischer Nahrungsmittel die das Tier spezifisch überragende Bestimmung des geistig leiblichen Menschenwesens gegenwärtig gehalten werde. Damit steht in innigstem Zusammenhange das nun folgende מעשר שני-Gesetz, durch welches geradezu sinnlich leiblicher Nahrungs-
genuß zu einer heiligen, im Anblick seines Gesetzesheiligtums Gott dienenden Pflicht-
handlung erhoben und „Essen vor Gott“ — ואכלה לפני ר' אלדיך — geradezu das „Lehr- und Erziehungsmittel“ wird zu einer uns durchs ganze Leben begleitenden Gottes-
furcht — למען תלמד ליראה אה ר' אלדיך כל הימים —. Es entspricht dies ganz dem Grundcharakter der jüdischen Gottesverehrung und des jüdischen Menschenideals. Beide wissen nichts von einer Gottesnähe und Menschenhoheit mit dem Geiste, die das Leiblich-
sinnliche fittlicher Entwürdigung überlassen. Das Judentum erfaßt den ganzen Menschen für den Bereich seiner Veredlung und setzt die Heiligung im sinnlichen Leben als die allererste, unerlässliche Vorbedingung einer Erhebung des Menschen zu Gott, wie dies ja die Institution der Mila grundlegend ausspricht.

עשר שני ist bereits 3. B. M. 22, 6, wo es unter den Begriff קרשים ver-
standen ist, als ein Heiligtum besprochen, das nicht בטומאה genossen werden darf (siehe daselbst). Ebenso 3. B. M. 27, 30 u. 31, wo es als ממון גבוה, als קרש לר', als Gotteigentum charakterisiert wird, das dem ursprünglichen Eigener von Gott nur mit beschränktem Verfügungsrecht zurückgegeben ist, und als solches dem dort besprochenen הרם sich anschließt (siehe daselbst). Hier folgt nun der eigentliche Ausdruck seiner Institution, welcher umsomehr hier, in dem Volkskompendium für die Dezentralisation, ihre Stelle vorbehalten bleiben konnte, als ja erst jetzt ihre Verwirklichung und Bedeutung bevorstand, während bisher ja aller Genuß im Umfreis des Heiligtums geschah, indem das ganze מנהג ישראל in der Bedeutung von ירושלים stand. Eine Ergänzung findet dieses Gesetz noch in dem מעשר וירוי-Gesetze (Kap. 26, 12 f.), wo für מעשר שני noch der וכוונתו באיסור אכילה בטומאה ובאנינות (daselbst 14).

עשר, die Numeralia im Biel bezeichnen sonst eine Vielfachigkeit um die Zahlen-
größe, של verdreifachen (1. B. M. 15, 9; Kön. I. 18, 34 und Pred. 4, 12) רבע quadrieren, eine Maßeinheit an vier Seiten legen (Kön. I. 7, 31 und Ezek. 40, 46). Es ist aber nicht unmöglich, daß hier in עשר das Biel die entfernende Bedeutung wie in עשרן עשרן habe, und eigentlich: entzehnten heiße.

עשר העשר 4. B. M. 18, 21 f. ist bereits von einem Zehnten die Rede, welcher den Leviten von der „Scheuer und der Kelter“ des Volkes als Lohn ihres Dienstes am Heiligtum zu geben ist, und dessen Verwendung, nach Aushebung der Zehntentheruma

für den Kohen, dem Leviten ganz so wie Scheuer- und Kelterertrag zusteht und als wöllig חולין überall genossen werden kann (siehe daselbst B. 30, 31). Hier heißt es nun העשר העשר, außer jenem ersten an die Leviten zu gebenden Zehnten, soll noch ein Zehnte ausgeschrieben werden (siehe ספרי 3. St.) מנין לרבנות שאר מעשרות ח"ל עשר העשר — ספר המצוה שורש "ב"ב ז' רמב"ן ע"ב. Siehe zu רמב"ן ע"ב. — wir haben schon in dem מעשר = Kapitel des vierten Buches bemerkt, wie, abweichend von der Auffassung des רמב"ם, nach allgemeinsten Annahme die תרומה die ja auch 4. B. M. 18, 12 und 5. B. M. 12, 17, im nächsten B. 23 und auch Kap. 18, 4 allein ausdrücklich als diejenigen Objekte genannt sind, auf welche sich diese Pflicht bezieht. Dieser Auffassung steht der Ausdruck זרעך der תבואה כל nicht entgegen. Es ist nämlich die תבואה keineswegs ein Begriff, der alle Bodenerzeugnisse umfaßt. Selbst die Ansicht, welche die תרומה ומעשרות = Pflicht über יצהר רגן הירוש ויצהר hinaus ausdehnt, findet diese Erweiterung nicht in dem Ausdruck תבואה, nicht einmal in dem verallgemeinernden ג' תבואה וגי (siehe zu Jeruschalmi מעשרה I, 1 חוספוח 54 a u. f.). Sind ja auch selbst nach dieser Ansicht jedenfalls ירקו, alle Krautarten, nicht darunter verstanden und wird in der Mishna mit תבואה speziell Getreide bezeichnet (siehe מעשרה I, 3, 6 u. f.). Es liegt daher sehr nahe, unter זרעך תבואה zunächst diejenigen Bodenerzeugnisse zu verstehen, die den eigentlichen Bodenreichtum bilden, auf welche die Hoffnung des Landmannes gerichtet ist, die er als Heimertrag, תבואה (von בוא heimkommen) erwartet von dem, was er als Aussaat auf das Feld hinaus gebracht hat (רע הויצא ורע הירוש). Es ist eben יקב תבואה ג' ותבואה יקב wie es 4. B. M. 18, 30 genannt ist. Verstehen wir doch auch unter „Frucht“ speziell Getreide (vergl. ר"ה 12 ב' ורש"י, תוספ' ור"ה). Es ist eben יקב תבואה ג' ותבואה יקב wie es 4. B. M. 18, 30 genannt ist. Verstehen wir doch auch unter „Frucht“ speziell Getreide (vergl. ר"ה 12 ב' ורש"י, תוספ' ור"ה). Es ist eben יקב תבואה ג' ותבואה יקב wie es 4. B. M. 18, 30 genannt ist. Verstehen wir doch auch unter „Frucht“ speziell Getreide (vergl. ר"ה 12 ב' ורש"י, תוספ' ור"ה).

Baba Mezia 88 b wird gelehrt: עשר העשר ואכלת ולא מוכר תבואה זרעך ולא וקרא לוקח מעשר = Gesetz spreche offenbar von solchem Getreide, welches derjenige, dem es gewachsen, zum Selbstverbrauch, nicht aber von solchem, das er zum Handelsgegenstand bestimmt habe; es spreche ferner von dem, dem es als Produzenten angehört, nicht aber von dem, dessen Eigentum es durch Kauf geworden. Daraus ergibt sich, daß sowohl מוכר als לוקח, sowohl Verkäufer als Käufer der Zehntpflicht תרומה מן entgehen könne. Entscheidend ist dabei, in wessen Händen die Frucht das Stadium der Zehntpflicht erreichte. Diese tritt nämlich erst mit גמר מלאכה, mit dem Moment ein, in welchem die letzte Hand an die Frucht gelegt worden. Dieser Moment heißt למעשרה ג' (Maferoth I, 5) — zu unterscheiden von המעשרות, עונה, womit der Grad der Reife, das Gezeigtsein der Frucht bezeichnet wird, wodurch ihre Zehntpflichtigkeit bedingt ist — dieses למעשרה ג' ist nach Früchten verschieden. Für Getreide ist es der Moment, in welchem es in „gestrichenen Haufen“ steht, נהמרה בכרי. Diese Bestimmung ist schon in dem Ausdruck מעשר רג' niedergelegt. רג' heißt nämlich das Getreide erst dann, wenn es in gestrichenem Haufen „fertig“ steht (Berachoth 47 a). Die Lautverwandtschaft mit תכן, תקן weist damit übereinstimmend für רג' die Grundbedeutung des „in Ordnung sein“, „entsprechend, fertig sein“ auf. Demgemäß wird nur die für den Selbstverbrauch fertig gemachte Frucht zehntpflichtig und behält diese Pflicht, selbst wenn sie nachher durch Verkauf in andere Hände übergeht. Ebenso wird sie לוקח ביד ז' zehntpflichtig, wenn sie ihm unfertig, קדם מירוח, verkauft worden und von ihm, dem Käufer, zum Selbstverbrauch fertig gemacht wird. Frucht aber, die für den Verkauf fertig gemacht worden, bleibt für immer zehntfrei. Eine Bestimmung, die ebenso für

23. und genießeſt vor Gott, deinem Gotte, an dem Orte, welchen er erwählen wird, ſeinem Namen dort Stätte zu geben, einen Zehnten deines Getreides, deines Moſts und deines Öls, ſowie die Erſtgeborenen deiner Kinder und deiner Schafe; damit du lerneſt, Gott, deinen Gott, alle Tage zu fürchten.

23. וְאָכַלְתָּ לְפָנַי וַיְהוֹה אֱלֹהֶיךָ בְּמִקּוֹם אֲשֶׁר-יִבְחַר לְשֶׁכֶן שְׁכֵנוֹ שָׁם מֵעֵשֶׂר דְּגַנְךָ תִּירְשֶׁךָ וַיִּצְהָרְךָ וּבִכְרֹת בְּקִרְךָ וּצְאֻנְךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כָּל-הַיָּמִים:

mögens, die durch dieſe drei מעשר zum Bewußtſein gebracht werden ſollen, wie dieſes ja eben in unſerem מעשר שני-Kapitel ausgeſprochen iſt: למען תלמד ליראה את ד' א'. כל הימים. כל הימים iſt eine die „Menſchenarbeit für die Selbſtexiſtenz“ Weihende Bekenntniſsthat. Für den Selbſtverbrauch fertig geſtellte Früchte erſten Ranges dürfen nicht dem Genußzweck überantwortet werden, bevor nicht der Exiſtenz des ackerloſen Levitenſtammes der Geſetzesgeiſtespflege, bevor nicht der vor Gottes Angeſicht zu lernenden Heiligung unſeres ganzen eigenen Genußlebens, und ſtatt deſſen in jedem dritten Jahre der Exiſtenz der beſitzloſen Brüder ein fürſorgender Tribut gezollt worden. Und der vollen jüdiſchen Mizwaſreudigkeit hat das göttliche Geſetz dieſe ſeine ſo bedeutſamen Zehntpflichthandlungen überantwortet. Es kann der Beſitzer ſich ihnen geſetzlich entziehen. Wenn er auf ſtilen Weirwegen, דרך גגות וקרפיפות, ſeinen Erntefegen einbringen will, ſo trifft ihn dieſe Mizwapflicht nicht. Er kann das für ſich Eingehemſte verzehren, ohne davon des Levi und des Armen zu gedenken und ohne damit ſeines Genußes vor Gott in dem Umkreis des nationalen Geſetzesheiligtums froh zu werden. Allein, wenn er gottfroh ſeinen Erntefegen durch die geöffneten Hauſes- und Hofeſſportfen einziehen laſſen will, dann trifft ihn die Mizwa, und es hat das Geſetz darauf gerechnet, daß dem jüdiſchen Beſitzer der Erntefegen nicht ſchmecken werde, wenn er ſich auf Umwegen dieſer Mizwaſverpflichtung entzogen. Daher konnte eine ſpättere Zeit klagen auf die beſſere Vergangenheit hinweiſen, in welcher man die Früchte durch die geöffneten Flügelſportfen einfuhr, um ſie zur Zehntpflicht zu bringen, und die Zeitgenossen brachten ſie auf Umwegen ins Haus, um ſie von dieſer Pflicht frei zu halten. בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמן כדי לחייב במעשר דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות דרך הצרות דרך קרפיפות כדי לפטרן מן המעשר (ברכות ל"ה ב') Und (Baba Mezia 88 a) wird der frühzeitige Untergang von Frucht-handlungen darauf zurückgeführt, daß ſie ihren Geſchäften die vom Geſetze an die Hand gegebene Baſis zu Grunde legten, nach welcher Käufer und Verkäufer von der מעשר=Pflicht frei bleiben. מפני מה הרבו הניית של בית הינו שלש שנים קודם ירושלים מפני שהעמידו דבריהם על דברי הורה שהיו אומרים עשר תעשר ואכלת ולא מוכר הבואת ורעך ולא לוקח

Undem aber jeder Jahrgang für ſich und innerhalb eines jeden Jahrganges eine jede Fruchtart geſondert zu verzehnten iſt, ſo dürfte damit die ſpeziellſte פרטיה השגחה zum Bewußtſein gebracht ſein, die die Menſchenarbeit eines jeden Jahres und an jeder Fruchtgattung den beſonderen Gegenſtand ihrer ſegnenden Fürſorge ſein läßt.

В. 23. ואכלת לפני ד' וגו' (ſiehe zu vorigem Verſe). — ובכרת בקרך וגו'. Aus dem Folgenden iſt klar, daß כבורות nicht das eigentliche Objekt dieſer Geſetzesbeſtimmungen bilden kann. Verſ 24 ff. wird angeordnet, daß im Fall das В. 23 beſprochene Genußobjekt nicht in Natura zu der Heiligtumsſtätte hinaufgebracht werden könne, es in Geld aufgelöst und ſtatt ſeiner dieſes Geld dort in Genußgegenſtänden angelegt werden ſolle.

kannst, weil der Ort dir zu ferne ist, den Gott, dein Gott, erwählen wird, seinem Namen dort Stätte zu geben, da Gott, dein Gott, dich segnen wird:

25. so legst du es in Geld an und nimmst das Geld in deiner Hand zusammen und gehst zu dem Orte hin, den Gott, dein Gott, erwählen wird.

תֹּכַל שְׂאֵתוֹ כִּי־יִרְתַּק מִמֶּךָ הַמָּקוֹם
אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשׁוֹם שְׁמוֹ
שָׁם כִּי יִבְרַכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ:

25. וְנָתַתָּה בְּכֶסֶף וְצִרְתָּ הַכֶּסֶף
בְּיָדְךָ וְהִלַכְתָּ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ:

anzudeuten, daß dem Hinaufbringen der Früchte in Natura jedenfalls der Vorzug gegeben sei, und daß die Umwandlung in Geld selbst nur ein Beweis des Gottessegens sein möge, der sich in dem reichen Ertrag, vielleicht auch in den weiten Grenzen des Landesgebiets ausdrückt, die beide diese Umwandlung motivieren. Gleichwohl ist nach der Halacha die Umwandlung in Geld in jedem Falle zulässig, so lange sich die Früchte an einem Orte befinden, wo, oder in einem Zustande, in welchem ihr Genuß in Natura gesehlich nicht möglich ist, also so lange sie außerhalb der Gottesstadt, oder selbst innerhalb, aber im טומאה-Zustande sich befinden, in welchem sie als מעשר שני nicht gegessen werden können. Nach Mactoth 19 b wäre darum im Texte der Ausdruck שאה הוכל לא תוכל, gewählt, weil dieser Ausdruck (1. B. M. 43, 33) auch vom Speisenauftragen vorkommt, es hier daher sowohl heißen könne, du kannst es nicht „hinauftragen“, als auch du kannst es nicht auftragen (zum Speisen, weil es טמא geworden). Nach מן ההורה מן darf selbst wenn es bereits לפני מן ההורה gewesen, wieder hinausgebracht und außerhalb ausgelöst werden, מדרבנן aber לפני מן ההורה לפריון kann es, wenn es טמור ist, nicht wieder hinausgebracht und ausgelöst werden (dieselbst 20 a).

B. 25. ונחתה בכסף: so giebst du es in Geld hin, überträgst seinen Charakter und seine Bestimmung auf Geld. Es ist dies der bereits 3. B. M. 27, 31 vorgesehene Fall, für welchen bestimmt worden, daß wenn die Auslösung des Zehnten durch den Eigener selbst geschieht, חומס hinzuzufügen sei (siehe dieselbst).

בדרך (vergl. Rön. II. 5, 23). Hier ist jedoch dieser Satz mit diesem Ausdruck: „Du „nimmst das Geld zusammen in deiner Hand“, mit wesentlicher, das Gesetz näher präzisierender Beziehung eingefügt. Heißt doch צור und צר: zusammen-drängen, einengen, etwas in einen möglichst kleinen Raum zusammenbringen. Nun spricht dies doch von dem Falle, daß die Zehntfrüchte zu viel und umfangreich sind, um sie in Natura hinaufzubringen. Dem gegenüber ist nun bezeichnend der Ausdruck וצרה gebraucht, um damit zu sagen: durch den Umsatz in Geld soll das Voluminöse auf einen so kleinen Umfang reduziert werden, daß du es in der Hand hinauftragen kannst. Darin liegt nun sofort die Bestimmung: daß es nur in Geld, und zwar in gangbares Geld umgewandelt werden könne, das in jedem Augenblick wieder in die entsprechende Frucht umwandelt werden kann, in welchem daher der ursprüngliche Gegenstand gleichsam gegenwärtig bleibt, so daß man sagen kann, man habe damit den ausgelösten Gegenstand in der Hand. In „Geld“ läßt sich das Voluminöse in kleinsten Raum konzentrieren. Daher בדרך, „וצרה“, und lehrt die Halacha:

אין מחללין מע"ש על אסימון ולא על מטבע שאינו יוצא ולא על המעוה שאינן ברשוהו, man löst מעשר שני nicht auf ungeprägte (— nach חוספו"ו B. M. 44 a: nicht recht geprägte —) und nicht auf nicht gangbare Münze aus und auch nicht auf Geld, das ihm zur Zeit nicht zugänglich ist (Maasfer schein 1, 2). Wenn B. M. 47 b לרכות כל דבר שנצטרך ביר דבר וצרה הכסף בדרך, daß ר' ישמעאל

29. Und es kommt der Lewi, weil ihm kein Anteil und Erbe bei dir geworden, und der Fremdling, die Waise und die Wittve, welche in deinen Thoren, und essen ihn und sättigen sich, damit Gott, dein Gott, dich in allem Thun deiner Hände segne, das du vollbringst.

Kap. 15. B. 1. Mit dem Ende von sieben Jahren vollziehst du einen Erlaß.

29. וּבֵא הַלְוִי כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמּוֹ וְהִגֵּר וְהַיְתוֹם וְהָאֹלְמָנָה אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ וְאֹכְלוּ וְשָׂבְעוּ לְמַעַן יִבְרַכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל-מַעֲשֶׂה יְדֶךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה: ׀
 מו 1. שָׁשִׁי מִקֵּץ שָׁבַע-שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה:

davon mehr im Besitze des pflichtigen Eigners befinden (daselbst 13). Auf diesen Turnus-schluß weist der Ausdruck מקצה hin. Da, wie B. 22 bemerkt, die Jahreshörigkeit einer Frucht sich nach dem Jahrgange richtet, in welchem sie die המעשר-Reife erlangt hat, so reicht der Turnus-schluß des dritten Jahres bis über den Anfang des vierten hinüber, indem die Ernte des mit ר"ה zu Ende gehenden dritten Jahrganges für manche Früchte bis gegen הנוכה reicht (siehe zu Kap. 26, 11), also noch bis dahin für man-
 pflichtige Früchte eingeschmeißt werden; weshalb auch das am Turnus-schluß zu sprechende Zehntbekenntnis, ורוי מעשר, erst am פסח של פסח des vierten Jahres stattfand (siehe daselbst 13).

רוי מעשר, nach dem Sifri, wenn man es nicht selbst verteilen konnte, in ein städtisches Armenmagazin.

B. 29. וּבֵא הַלְוִי entweder als voraussetzlich mittellos auch zum מעשר עני be-rechtigt, oder es wird hier zugleich das ja jedes Jahr für den לוי auszuscheidende מעשר ראשון mit eingeschlossen.

Als das wiederholt als Motiv der Zehntberechtigung der Leviten beigefügt: כִּי אֵין עִמּוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה, knüpft sich die Halacha, daß הפקר, alle herrenlose Früchte und daher auch פטורין מן המעשרות, nicht der Zehntpflicht unterliegen, nur ממה שיש לך ואין לו חייב אהה ליתן לו יצא הפקר שידך וידו שוין, nämlich derer du der Berechtigte, er aber der Nichtberechtigte ist, liegt dir die Zehnt-pflicht ob, nicht aber von solchen Früchten, die herrenlos wachsen und ihm wie dir zu-
 stehen (Jeruschalmi מעשרות I, 1).

Kap. 15. B. 1. Das vorige Kapitel schloß mit dem מעשר עני=Gesetze. Indem damit in jedem dritten Jahre dieser Zehnte der Armen an die Stelle des sonst in großem Genusse vor Gott in der Gottesstadt zu verzehrenden Zehnten trat, war damit die Für-sorge für des unbemittelten Nächsten Wohl als eine Konsequenz der eigenen Genusses-freude vor Gott gesetzt und dem jüdischen Gemüte die Richtung anezogen, die sich vor Gott des eigenen Glücks nicht freuen kann, ohne nach Kräften auch des ärmeren Bruders Herz durch thätige helfende Teilnahme erfreut zu haben. שִׂמְחתי ושמחתי, ich habe Freude genossen und Freude gespendet, lautet der Schlußsatz in dem Zehntenbekenntnis bei jedem dreijährigen Turnus-schluß (26, 14). Indem aber die unverzehntete Frucht, auch wenn nur מעשר עני noch nicht davon ausgeschieden, טבל, und als solches nicht zum eigenen Genusse gestattet ist, ist damit von vornherein dem für die eigene Existenz arbeitenden Menschen zum Bewußtsein gebracht, daß er mit seiner Arbeit und mit den Früchten seiner Arbeit nicht nur im Dienste der eigenen Existenz stehe, daß Gott ihn und die Früchte seiner Arbeit auch in den Dienst der Nächstenexistenz und des Nächstenheiles

(siehe daselbst). Jedenfalls wird in diesem Lehrsatze das שמטה in דבר וזה der Dativ unserer Textes nicht auf כסף שמיטה bezogen, sondern auf קרקע שמיטה bezogen, und dürfte es vielleicht nicht gar so fern liegen, unsere beiden Verse also zu verstehen: Mit Ende von je sieben Jahren sollst du noch einen Verzicht vollziehen, das ist nämlich die Forderung des (dann zu Ende gehenden) Verzichtes, daß nun auch jeder Berechtigte verzichte auf die Darlehensforderung seiner Hand u. s. w. Es ist schwer, einen Ausdruck zu finden, der wie שמת, eigentlich aus der Hand lassen, ebenso auf Schuldenerlaß, wie auf Bodenraß und Güterentlassung passend wäre.

בעל wie בעל הבית (2. B. M. 32, 7), בעל דברים (daselbst 24, 14), בעל משפט (Jes. 50, 5), ולקח בעליו (2. B. M. 22, 10), אל המנע טוב מבעליו (Prov. 3, 27) u. s.

ירו משה יו: משה כל יד: (Nehemias 10, 32). Wir haben bereits zu 2. B. M. 22, 24 aus der Grundbedeutung der Wurzel נשה entwickelt, wie sie der Ausdruck für eine unbefriedigte Forderung ist. In dem Moment der Schuldkontrahierung wird der Gläubiger noch nicht נושה, er wird es erst in dem Augenblicke, in welchem er bereits die Befriedigung seiner Forderung zu erwarten hat. ירו משה יו אשר ישה ברעהו sind hier somit alle vor Schluß des siebten Jahres bereits fällig gewordenen Schuldforderungen. Also zunächst מלוה, Darlehensforderungen, deren Verfallzeit nicht ausdrücklich über diesen Termin hinaus festgesetzt ist, und auch alle aus anderen Geschäftsverträgen herrührenden Forderungen, sobald sie den Darlehensschuldkarakter bekommen, וקפן עליו במלוה, d. h. sobald sie dem Verpflichteten als zu befriedigende Schuld notiert sind (z. B. הקפת חנוה. Ladenschulden, die der Verkäufer gerne erst zu einer größeren Summe auflaufen läßt, erst מלוה אמ עשאה מלוה, wenn er sie ihm zu einem Schuldposten zusammengerechnet oder — nach andern, Kaufschulden, sobald sie bis zu einem Zahlungstermin gestundet worden; Schewith 10, 1; Madoth 3 b; — siehe ח"מ 67, 14 und ב"ח daselbst).

לא יגש וגו'. Wenn über eine fällige Schuld der Schluß des Sabbatjahres hingegangen, so darf der Gläubiger sie nicht mehr einfordern, denn קרא שמיטה לה' mit dem Schluß des שביעיה-Zahres hat er Gott gegenüber, um Gottes Forderung zu genügen und Gott als den eigentlichen wirklichen Herrn und Eigner aller Güter zu bezeugen, den Erlaß aller bis dahin fällig gewordenen Schuldforderungen ausgesprochen.

Es ist aber dieser Erlaß, eigentlich ja dieses „Aus-der-Hand-fahrenlassen“ der Schuldforderungen, nur ein einseitiges. Der Gläubiger, der בעל, der durch den Rechtsanspruch an den Nächsten dessen übergeordneter Machthaber gewesen, verzichtet für immer auf die Geltendmachung dieses Rechts. Allein der Schuldner bleibt ihm für immer moralisch verpflichtet, und wenn dieser ihm freiwillig die Tilgung seiner Schuld anbietet, so hat der Gläubiger allerdings durch die Erklärung אני משמת ihm die Vergünstigung zu Gebote zu stellen. Beharrt gleichwohl der Schuldner auf der Schuld-erstattung, so darf der Gläubiger sie nehmen. Ja, es ist gar nicht die Tendenz des Gesetzes, begüterte Schuldner von der moralischen Pflicht der Tilgung ihrer Rechtsverbindlichkeiten zu entheben, und von begüterten Schuldnern darf der Gläubiger erwarten (es ist dies das: וחלי ליה Gittin 37 b; — siehe רא"ש daselbst), daß sie von der ihnen freigestellten שמיטה-Vergünstigung keinen Gebrauch machen werden. המחזיר חוב בשביעיה יאמר לו משמת אני אמר לו אעפ"י כן יקבל ממנו שנאמר וזה דבר השמטה וגו' (שביעיה ח"י). Die von dem Gläubiger abzugebende שמיטה-Erklärung ist die Forderung des Gesetzes; allein das Verhältnis des Schuldners bleibt davon unberührt und unterscheidet sich darin שביעיה von רבית, welches ebenso dem Schuldner das Zinsgeben, wie dem Gläubiger das Zinsnehmen verbietet. Der Schuldner, der daher selbst eine durch שמיטה erlassene Schuld als freiwillige Leistung erstattet, handelt nur im wahren Sinne des Gesetzes, המחזיר חוב בשביעיה רוח חכמים נוהג ממנו (daselbst ט').

3. Den Fremden darfst du zur Zahlung anhalten; was dir aber bei deinem Bruder steht, das soll deine Hand fahren lassen.

4. Jedoch, es soll bei dir kein Dürftiger sein, denn es will dich Gott

3. אֶת־הַנֹּכְרִי תִגֹּשׁ וְאֶשֶׁר יְהִי לָךְ אֶת־אָחֶיךָ תִשְׁמַט יָדְךָ:

4. אֲפָם כִּי לֹא יְהִי־כֶךָ אֶבְיוֹן

Es ist aus dem Titel רעהו und אחיו, daß das שמיטה sein לא יגש ausdrückt: אחיו mit dem Sabbatjahr mit realster Rechtskonsequenz in die sozialen Verhältnisse eintretende Gottesgedanke will bei dessen Scheiden uns alle wieder als רעים und אחים zu einander gestellt wissen, legt daher als רעים das Aufblühen des Nächstenglücks einem jeden an das eigene Herz und fordert die Lösung der Schuldfesseln, die überall sonst dauernd die freie Entfaltung der Erwerbskräfte unterbinden. Mit jeder zurückgelegten שמיטה-Periode bleiben alle bis dahin kontrahierten Schulden einem jeden nur moralische Verpflichtungen, deren Lösung nach Umfang und Zeit dem eigenen Ermessen des Verpflichteten anheimgelassen ist, der eben durch das Vertrauen, welches das Gesetz ihm schenkt, statt von Schuldenlast gedrückt, sich moralisch gehoben fühlen und die „freie“ Lösung einer einmal eingegangenen Verbindlichkeit sich zur Ehrensache machen wird. Der Titel רע sagt dem Berechtigten wie dem Verpflichteten, was von ihm erwartet wird, und es ist Gott, ihrer aller Vater, der in der Bethätigung solcher Gesinnungen sie als seine Kinder, als אחים, als Brüder im Hause Seiner Wahrung erkennen will (siehe 3. B. M. S. 400 u. f.).

§. 3. ולא של אחיך בדרך: ואשר יהיה לך את אחיך. Der Erlaß bezieht sich nur auf Schuldforderungen, deren Leistung in Händen des Schuldners beruht, nicht aber, wenn der Gläubiger dafür bereits Sicherheit in Händen hat, אומר, nach מכאן אתה אומר, (ספרי) המלוה על המשכון אין שמיטה משמטה (B. M. 48 b).

§. 3. שמיטה ist nur ein ergänzendes Glied der großen Tobelinstitution, deren große Bedeutsamkeit wir bereits zu 3. B. M. 25, 8 f. entwickelt (siehe S. 564 f. daf.). Wie, so lange das Tobel in Kraft war, sich dessen freimachende Kraft auch auf die außer Landes wohnenden Glieder der Nation erstreckte, so war auch das vom Tobel bedingte שמיטה-Gesetz zur Zeit seiner gesetzlichen Geltung im Lande auch für die Glieder der Nation im Auslande מן התורה wirksam (Kiduschin 38 b), und wird daher diese Ausdehnung der שמיטה-Wirkung auch auf die im Ausland vorhandenen Glieder der Nation in dem wiederholten לך קרא שמיטה כי angedeutet gefunden. Nachdem durch שמיטה קרקע als שמיטה כספים an שמיטה כספים ווגי zuerst וזה דבר השמיטה שמוט ווגי bedingt und dessen Konsequenz gebunden worden, wird durch לך קרא שמיטה כי die שמיטה-Institution als eine persönliche selbständige Verpflichtung wiederholt und damit die Bedingtheit der שמיטה כספים von שמיטה קרקע nur zeitlich, nicht aber auch räumlich aufzufassen bestimmt. וזה דבר השמיטה שמוט בשמיטה הכתוב מדבר אחת שמיטה אחת משמט כספים בומן שאין קרקע ואחת שמיטה כספים בומן שאחת משמט קרקע אחת משמט כספים בומן שאין קרקע אחת משמט קרקע אי אחת משמט כספים ואימא במקום אחת משמט קרקע אחת משמט כספים ובמקום שאין אחת משמט קרקע אין אחת משמט כספים ה"ל כי קרא שמיטה לך כספים ובמקום שאין אחת משמט קרקע אין אחת משמט כספים (siehe zu B. 2).

§. 4 u. 5. אפס כי ווגי. Vorgehend ist der Fall vorausgesetzt, daß einer dem andern verschuldet worden und seinen Verbindlichkeiten nicht zur rechten Zeit nachkommen konnte, so daß er nur gerichtlich dazu würde angehalten werden müssen, ein Verschuldungszustand, dessen Fortdauer eben die Schemitainstitution begegnen soll. Auf diese

in dem Lande segnen, welches Gott, dein Gott, dir zum Erbe giebt, es in Besitz zu nehmen.

5. Allein nur, wenn du mit Ernst hörst auf die Stimme Gottes, deines Gottes, gewissenhaft dieses ganze Gebot zu erfüllen, das ich dir heute gebiete,

6. wenn dann Gott, dein Gott, dich gesegnet hat, wie er dir zugesprochen, so wirst du viele Völker dir verpflichtet machen, du aber wirst nicht verpflichtet werden, wirst eine Herrschaft üben über viele Völker, sie aber werden dich nicht beherrschen.

כִּי־בָרַךְ יְבָרְכֶךָ יְהוָה בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ:

5. רק אם-שמעו השמעו בקול יהוה אלהיך לשמור לעשות את כל-המצוה הזאת אשר אנכי מצווה היום:

6. כי יהוה אלהיך בָּרַכְךָ בְּאֲשֶׁר דָּבַרְתָּ לְךָ וְהֵעֵבַטְפוּ גוֹיִם רַבִּים וְאַתָּה לֹא תַעֲבֹט וּמִשְׁלַת בְּגוֹיִם רַבִּים וְבָךְ לֹא יִמְשְׁלוּ: ׀

Voraussetzung blickt unser Vers hin und bemerkt: אביו. אפס כי לא יהיה בך אביו, bezeichnet ganz eigentlich den Zustand sozialer Unselbständigkeit, in welche der unvernügende Schuldner seinem Gläubiger gegenüber gerät. Der Gläubiger hat seine Zukunft in Händen, kann jeden Augenblick sein Recht gegen ihn geltend machen, der Schuldner verliert ihm gegenüber alle Selbständigkeit, „muß ihm in allem zu Willen sein“, um sich seine Gunst zu erhalten. Es ist dies eben jenes unglückselige Verhältnis, welches in anderen Kreisen so manches Staatenheil untergraben hat. Darin unterscheidet sich עני, עני, von ענה, bezeichnet die Abhängigkeit der Existenz, אביו die daraus hervorgehende Abhängigkeit des Willens. Der mittellose Arbeiter kann sich durch Arbeit sein tägliches Brot verdienen und bleibt dabei in seiner männlichen Selbständigkeit völlig unverletzt. Und selbst Almosen empfangend bleibt diese Selbständigkeit noch in weit höherem Grade aufrecht und schwindet wahrhaft erst mit ungelöster Verbindlichkeit. Eine solche zu Abhängigkeit und Unterwürfigkeit führende Armut, soll, heißt es nun hier, in dem unter Gottes Leitung und Gottes Segen aufblühenden jüdischen Staate eigentlich nicht aufkommen. איש הרה גפנו והרה, „jeder unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum“ ist allerdings das (Micha 4, 4) der Gesamtmenschheit einst winkende Ideal, das aber unter Gottes Führung zu allererst im jüdischen Gottesstaate seine Verwirklichung hatte finden sollen. Allein die Erreichung dieses Ideals ist eben an die volle Verwirklichung des göttlichen Gesetzes und insbesondere eben dieser Schemita- und Jobelgesetze und des im folgenden sich ihnen anschließenden Zedafagesetzes geknüpft, die Gott als Bedingung seiner steten Jobelregenerierung des jüdisch-nationalen Staatskörpers gesetzt (siehe zu 3. B. M. 25, 10 u. 11) und eben die Herbeiführung dieses Ideals hat מצוך אשר אנכי מצוך היום im Auge.

B. 6. כי ה' אלהיך וגו'. Wenn du durch Erfüllung des göttlichen Gesetzes dich des göttlichen Segens teilhaftig gemacht haben wirst, dann wirst du eben durch diesen nationalen Volkswohlstand, der nicht in einer glänzenden Staatsmacht bei verflümmerten Volksexistenzen, sondern eben in dem begüterten, von Mangel befreiten Gedeihen jedes einzelnen Bürgers seine Verwirklichung findet, hoch über andere Völker hinausleuchten. Mit deinem nationalen Reichtum und Überfluß wirst du dem Bedürfnis und dem Mangel anderer Völker ausbelfen, sie werden dadurch in Verpflichtung und Abhängigkeit

7. Wenn unter dir ein Dürftiger sein wird, von einem deiner Brüder, in einem deiner Thore, in dem Lande, welches Gott, dein Gott, dir giebt, sollst du dein Herz nicht gefühllos machen und deine Hand nicht verschließen deinem Bruder, dem Dürftigen.

7. בִּיְהִינָה כִּךְ אֶבְיוֹן בְּמֵתְךָ אֶתְּךָ
בְּמֵתְךָ שְׁעָרֶיךָ בְּאַרְצֶךָ אֲשֶׁר־יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ לֹא תֵאֶמֶן אֶת־לִבְּךָ
וְלֹא תִקְפֵּן אֶת־יָדְךָ בְּמֵתְךָ הָאֶבְיוֹן:

zu dir kommen, du wirst aber der Freie und Unabhängige bleiben. Ein Zustand nationaler Wohlfahrt und Selbständigkeit, der, wenn er dauernd zur Verwirklichung gekommen wäre, mehr als alles andere schon früh den Wunsch nahe gelegt hätte: יורנו מרכיבו ונלכה באורחותיו (Jes. 2, 3).

עבט, das verstärkte עבר, bezeichnet die Schuldpflicht und das für eine Schuldpflicht Haftende, das Pfand. Davon in der talmudischen Rechtsprache: שעבוד. Verwandt damit ist עבה, das Seil, ähnlich wie חבל und רבול, pfänden, und dürfte der Grundbegriff von עבר: der einem Höheren Gebundene, Unfreie sein.

W. 7. כי יהיה כך אביון kann mit Entschiedenheit nur zu einer Gesamtheit gesprochen sein. Man kann nicht zu einem einzelnen als solchem sagen: wenn unter dir ein Armer ist. לא תאמין לבכך und so auch die folgenden Aussprüche treffen nach der ganzen Wahl der Ausdrücke zunächst das Individuum. Das Gesetz hat also hier gleichzeitig die Gesamtheit und den einzelnen vor Augen, und die hier zum Ausdruck kommende Verpflichtung zur Fürsorge für die Armen trifft gleichzeitig die Gesamtheit und jeden einzelnen und bleibt auf beiden zugleich beruhend. Damit ist aber ein wesentlicher Grundzug dieses Gesetzes charakterisiert. Es giebt wenige, vielleicht nicht eine einzige andere Aufgabe, die also eine unausgefügte gleichzeitige Thätigkeit der Gesamtheit und der einzelnen beansprucht, wie nach diesem Gesetze die Pflichtfürsorge für die Armen. Was — wie wir sehen werden — dieses Gesetz fordert, kann weder durch den einzelnen allein, noch durch die Gesamtheit allein gelöst werden. Beide müssen mit einander konkurrieren, beide neben einander wirken, wenn das von dem Gesetze vorgestechte Ziel erreicht werden soll. Den Armen abweisende Schilder an Häusern, deren Bewohner zu der öffentlichen Armenkasse steuern, hat der durch dieses Gesetz genährte jüdische Geist nicht erzeugt (siehe W. 8).

מאחד אחיך, dadurch, daß einer deiner Brüder arm ist. Der Sinn des Gesetzes ist: sobald als auch nur ein anderer in deiner Stadt oder in deinem Lande sich befindet, der der Hülfe bedarf, so befindet sich ein Armer unter dir, in deinem Pflichtrayon, dem du dich nicht entziehen darfst, und zwar lehrt die Halacha nach Anleitung unseres Textes — אחיך, שערך, ארצך — daß Verwandte den Nichtverwandten, Ortsarme den Fremden, und unter den Auswärtigen die Armen des jüdischen Landes in dem Anspruch auf Hülfeleistung voranstehen. (דפרי"ך 251, 3, "ש"ך 7, — siehe daselbst כנה"ג).

לא תאמין לבכך, eigentlich: du sollst deinem Herzen keine Gewalt anthun. Es setzt dies schon voraus, daß das jüdische Herz seiner natürlichen Regung überlassen zum Wohlthun geneigt ist und diese Regung nur durch kalt berechnende eigennützige Rücksichten unterdrückt werden könnte. Ebenso öffnet sich die jüdische Hand von selbst dem Armen und könnte nur ebenso durch solche Überlegungen geschlossen werden, daher: ולא תקפץ את ידך.

רי מחסרו, in diesen beiden Worten gipfelt die Größe der jüdischen Verpflichtung zur Wohlthätigkeit. Dem Mangel des Armen soll durch uns vollkommen abgeholfen werden. *אי אתה מצווה להעשירי*, du bist nicht verpflichtet, ihn reich zu machen (ספרי), allein, was ihm „fehlt“ soll ihm geschafft werden, und zwar: *אשר יחסר לו* mit Rücksicht auf seine individuelle Lage und etwa aus früheren besseren Verhältnissen unentbehrlich gewordene Lebensgewohnungen, *עבר לרוץ לפניו* (Kethuboth 67 b; siehe daselbst!).

Das *פהוח תפוח* und *נהון חתן* und andererseits die Warnung *לא תבזין* hat alle die Wunder der jüdischen Wohlthätigkeit erzeugt, die bis auf den heutigen Tag die allzerstreuten Söhne des Hauses Jakob zu einem großen Wohlthätigkeitsvereine über die weite Erde hin stillschweigend konstituiert und jedes hilfsbedürftige Elend jüdische Hütten und jüdische Herzen zuerst aufsuchen läßt. Die Pflicht, den Bedürfnissen der Armen nach allen Seiten hin, *רי מחסרו* gerecht zu werden, hat einerseits die Notwendigkeit ergeben, die Sorge für die Armenpflege zur Sache eines jeden jüdischen Gemeinwesens zu machen, das für deren Zwecke die Kräfte seiner Glieder diktatorisch in Anspruch zu nehmen berechtigt ist — *על הצדקה* (B. B. 8 b) —, andererseits aber damit keineswegs die Lösung dieser Aufgabe erschöpft sein lassen, sondern der Privatwohlthätigkeit und der Wirksamkeit freiwilliger Wohlthätigkeitsvereine einen Kreis nie ermüdenden edelsten Wohlthuns eröffnet. Die Aufgabe der jüdischen Zedakapflicht ist eine so ernste und so große, daß nur ein Zusammenwirken dieser drei Faktoren — der Gemeinden, der Vereine und der Privaten — ihrer Erfüllung nahe kommen kann, ja, *גבאי תורה*, *גבאי תורה* heißt es schon *Nebarim* 65 b; die nächsten Angehörigen haben sich überall zunächst ihrer Hilfsbedürftigen anzunehmen, und nur subsidiarisch, wo diese nicht reichen, hat das Gemeinwesen ergänzend einzutreten, und bleibt ja namentlich die verschämte Not und das überall individuell sich gestaltende Bedürfnis edelstes Augenmerk privater Wohlthätigkeit. Ebenso aber giebt es Zwecke, denen nur die Gemeindefürsorge gerecht zu werden vermag. So namentlich z. B. die Sorge für den Jugendunterricht der Unbemittelten, und ist dies von je also von den jüdischen Gemeinden begriffen worden, daß man sogar — irrtümlich — sich gewöhnt hat, den Titel: *רמור תורה* unter den Obliegenheiten eines jüdischen Gemeinwesens nur von der Fürsorge für den Unterricht der Kinder der Armen zu verstehen.

Zwei Momente sind es aber ganz besonders, denen der jüdische Wohlthätigkeits-sinn seine Pflege und seine heilbringende Bethätigung verdankt. Der jüdische Gedanke schaut die Aufgabe des Wohlthuns als *צדקה*, als Pflicht in eminentestem Sinne an (siehe 1. B. M. S. 227). Wer dem Armen nicht nach Kräften hilft, versündigt sich und trägt eine schwere Schuld vor Gott. *כי רחוק* heißt es von ihm im folgenden Verse. Damit ist aber das Wohlthun der Gewähr leistenden Sphäre eines bald mehr bald minder regen, von Stimmungen bedingten Mitleids entriickt und dem Bereiche gemessensten Pflichtgebots überwiesen und zugleich dem Empfangen der Wohlthat das drückende Gefühl der Erniedrigung genommen. Der jüdische Arme empfängt kein „Almosen“ (Eleemosyne: Warmherzigkeitspende). Und es hat die tiefe Einsicht unserer „Weisen“, anknüpfend an das *מעשר עני*-Gesetz, den Umfang dieser Zedakapflicht in einem Zehnten normiert, der zuerst von jedem neugewonnenen Kapital und sodann von dem jährlichen Verdienste für die Zwecke der Wohlthätigkeit ausgeschieden wird, wodurch jeder Jude sich als Verwalter einer unter seinen Händen beruhenden, Gott heiligen kleineren oder größeren Wohlthätigkeitskasse zu begreifen hat, der sich freuen muß, wenn er Gelegenheit findet, das ihm schon nicht mehr Gehörende, vielmehr nur zur zweckmäßigen Verwendung Anvertraute, einem guten Zwecke zuzuwenden.

9. Hüte dich dir, daß nicht das nichtswürdige Wort bei deinem Herzen Platz greife zu sagen: Nahe ist das siebte Jahr, das Jahr des Erlasses, und da würde dein Auge schlecht blicken auf deinen Bruder, den Dürftigen, und du würdest ihm nicht geben; er würde dann über dich zu Gott schreien, und an dir würde eine Sünde haften.

10. Vielmehr geben, geben sollst du ihm, und dein Herz soll nicht mißgestimmt sein, indem du ihm gibst; denn in Folge dessen wird Gott, dein Gott, dich segnen in allem deinem Schaffen, und in allem, was deiner Hand zu Gebote steht.

9. הַשְׁמַר לְךָ פְּנֵי-יְהוָה דְבַר עֵם לִבְכֶּךָ בְּלִיעַל לֵאמֹר קִרְבָּה שְׁנַת-הַשְּׁבִיעִי שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה וְרָעָה. עֵינֶיךָ בְּאֵחִיךָ הָאֲבִיוֹן וְלֹא תִתֵּן לוֹ וּקְרָא עָלֶיךָ אֱלֹ-יְהוָה וְהָיָה בְךָ חֵטָא:

10. נָתַן תִּתֵּן לוֹ וְלֹא-יָרַע לִבְכֶּךָ בְּתַתֶּךָ לוֹ כִּי בְגִלְלָהּ הַדְּבַר הַזֶּה יִבְרַכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל-מַעֲשֶׂיךָ וּבְכָל מִשְׁלַח יָדְךָ:

W. 9. בליעל (siehe zu Kap. 8, 5). — פן יהיה דבר עם לבכך. השמר וגו' (siehe zu Kap. 13, 14). als Darlehen. Man sieht, welchen Nachdruck das Gesetz auf die Pflicht des Darlehens legt und das B. 8 nicht nur von einer Form des Schenkens, sondern in erster Linie von wirklichem Leihen verstanden wissen will (siehe daselbst und 2. B. M. 22, 24). Kethuboth 68 a wird mit Hinweis auf die gleichen Ausdrücke בליעל, mit welchen hier und Kap. 13, 14 die Verfassung der Wohltat und die Propaganda für Götzentum gekennzeichnet werden, gelehrt: כל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובר עבודה זרה כתיב הכא השמר לך פן יהי' דבר עם לבכך בליעל וגו'. וכתוב התם יצאו אנשים בליעל וגו' מה להלן ע"ו אף באן ע"ו in dessen Namen eine jede Aufforderung zur Hilfe an uns ergeht. Und dieser Anforderung die gebührende Beachtung versagen, heißt: Gott verleugnen und Geld zu seinem Abgott machen.

W. 10. ביינך לביניו: לו, אפי' מאה פעמים: נתון נתון, daß kein anderer es sieht oder erfährt. ולא ירע לבכך בחחק לו, mit freudigem Herzen gieb, wie denn überhaupt die Art und Weise des Gebens den Wert der Gabe unendlich erhöhen oder verringern kann. כל הנותן פרוטה לעני, כל wer einem Armen einen Groschen giebt, heißt es B. B. 9 b: מחברך בשש ברכות והמפייסו בדברים מחברך באחד עשר: wer einem Armen einen Groschen giebt wird mit sechs Segnungen gesegnet, denn es heißt (Jesaias 58, 7 f.): brichst du dem Hungerigen dein Brot, führst unglückliche Arme in dein Haus, siehst einen Nackten und bekleidest ihn und entziehst dich deinem Nächsten nicht: so wird wie der Morgen dein Licht durchbrechen, deine eigene Genesung rasch erblühen u. s. w. u. s. w. Wer ihm aber mit Worten zuredet, wird mit elf Segnungen gesegnet, denn es heißt (daselbst): bringst du aber dem Hungerigen deine Seele mit hinaus, verstehst die darbenende Seele zu sättigen, dann geht im Dunkeln dein Licht auf u. s. w. und es leitet Gott dich stets u. s. w. u. s. w.

11. Denn es werden Dürstige nicht aufhören auf der Erde; darum gebiete ich dir: Öffnen, öffnen sollst du deine Hand deinem Bruder, deinem Armen und deinem Dürstigen in deinem Lande.

11. כִּי לֹא יִחַדֵּל אֲבִיוֹן מִקְרֶב
הָאָרֶץ עַל-כֵּן אֲנֹכִי מְצַוֶּה לְאמֹר
פְּתַח תְּפֹתַח אֶת-יָדְךָ לְאֶחִיךָ לְעִנְיָךָ
וּלְאֲבִינֶךָ בְּאֶרֶץ: ם

B. 11. Es heißt nicht מקרב oder ארצך, sondern מקרב הארץ: von der Erde. Es liegt ganz im Laufe der natürlichen Entwicklung der irdischen Dinge, daß — sich selbst überlassen — die größte Vermögensverschiedenheit, Not und Überfluß, Armut und Reichtum neben einander erscheinen. Schon die Ungleichheit geistiger Begabung hat eine solche Ungleichheit zu natürlicher Folge, und zwei von Haus aus völlig gleich begüterte Söhne, von denen der eine nur ein Kind, der andere eine zahlreiche Familie zu versorgen hat, werden schon einen bedeutenden Vermögensunterschied darstellen, und treten dem letzteren nun noch Krankheiten und sonstiges Mißgeschick in den Weg, so wird schon in der zweiten Generation bittere Not neben reicher Opulenz sich herausstellen. Diese überall auf Erden natürlich sich ergebenden Noftände sollst du aber בארצך, in deinem Lande nicht aufkommen lassen. „deinem“ Lande, in dem Lande des göttlichen Gesetzes und der an die Erfüllung desselben sich knüpfenden besonderen göttlichen Leitung, da soll eben das Gesetz den Ausgleich dieser natürlich gegebenen Ungleichheiten bewirken, da soll jeder ärmere Bruder in dem reicheren Verwandten seinen „Bruder“ finden, da gehört jeder Arme und Dürstige „Dir“, der Gesamtheit an, und so gewiß עני צבור מה ואין צבור עני, die Gesamtheit nicht stirbt und nicht verarmt, so gewiß soll unter einer pflichtbewußten jüdischen Gesamtheit Armut und Dürftigkeit nur vorübergehend den einzelnen treffen und unter der Abgabe des göttlichen Beistandes in ein menschenwürdiges beglücktes Sein auf Erden umwandelt werden. So wird auch wohl in ספרי das מקרב הארץ aufgefaßt: כי לא יחדל האביון מקרב הארץ הוא אומר כי לא יהיה בך אביון כיצד יתקיימו שני כחובים הללו בומן שאהם עושים רצונו של מקום אביונים באחרים ובומן שאין אהם עושים רצונו של מקום אביונים בכם (vergl. Verse 4 u. 5).

So gewiß aber der hilfsbedürftigen Armut unter dem Regime des jüdischen Gesetzes Hilfe und Beistand gesichert ist, so gewiß jüdische Zedaka den Zedaka bedürftigen Empfänger nicht schändet, ja im Geiste dieses Gesetzes den Arbeitsunfähigen, Verdienstlosen, der aus mißverstandenen Ehrgeiz sich und den Seinen das Leben verkürzt, um nicht zu der ihm gebührenden Zedaka seine Zuflucht zu nehmen, schwere Verantwortung trifft — כל מי שצריך ליטול ואינו נוטל זה שופך דמים — (Jeruschalmi Pea, Ende) — so legt eben der Geist dieses Gesetzes einen sehr hohen Wert auf die Bewahrung der Selbständigkeit, die sich lieber auf das Allernotwendigste beschränkt, jede, auch die in den Augen der gedankenlosen Welt „niedrigste“ Arbeit ergreift, um nur nicht Spenden der Menschenwohlthätigkeit in Anspruch zu nehmen. Es giebt keinen Kreis, in welchem sich redlich und selbständig ernährende Arbeit so hoch in Ehren steht, als dies in dem altjüdischen Kreise der Fall war. Unsere größten geistigen Helden, deren Licht uns noch leuchtet und zu denen ihre Zeit und alle Zeiten verehrungsvoll hinanblicken und blicken, ein Hillel, ein R. Jehoschua, ein R. Chanina und R. Dschaja, ein R. Schefscheth, ein R. Huna, lebten in den beschränktesten Verhältnissen und nährten sich als Holzhauer, Schmiede, Schuhmacher, Lastträger, Wasser schöpfer und lehrten durch ihr Beispiel die Maxime: עשה שבחך הול ואל תצטרך לבריוה, lebe am Sabbat nicht besser, als am Wochentage und mache dich nicht der Menschenhilfe bedürftig (Pesachim 113 a). פשוט

12. Wenn dir dein Bruder der Ebräer oder die Ebräerin verkauft wird, so dient er dir sechs Jahre und mit dem siebten Jahre entlässest du ihn zur Freiheit von dir.

12. כִּי-יִמְכַר לְךָ אֶתִּיךָ הָעֶבְרִי
אוֹ הָעֶבְרִיָּה וְעִבְדְּךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וּבִשְׁנֵה
הַשְּׁבִיעִת תְּשַׁלְּתָנּוּ חֲפָשִׁי מֵעִמְךָ:

נבילהא בשוק ושקיל אנרא ולא תימא כהנא אנא וגברא רבה אנא וסניא כי מלהא זאגעלöhנע מיט פֿעלל־אָבזיען אויף װעללעכער עטראָסע און זאגע נישט, יך בין אין קוהן, בין אין געלערטער, דאָס שיקט זיך נישט פֿיר מיך (דאָסעלבֿס; זעה רשכ"ם B. B. 110 a). װער, הייסט עס אין דער מישנא ענדה פּעא: װער זעדאָא נישט נױטֿיק האט און זיע דאָך ניםט, געט נישט אַװס דער װעלט, װענע װירקלעך דער מענשעןװױללֿהעטעקױט אַװס נױט אנהעױמזױפֿאַללען. װער אבער זעדאָא נעמען דױרפע און זיע נישט ניםט, דער שױדעט נישט אין אַללער, װענע אַנדערע מיט װעגענעם װערמעגען װױללֿהעטעקױט ערנעֿרעט זױ האָבען. כל מי שאינו צריך ליטול ונוטל אינו נפטר מן העולם עד שיצטרך לכריוה וכל מי שצריך ליטול ואינו נוטל אינו מה מן הוקנה עד שיפרנס אחרים משלו ועליו הכהוב אומר כרוך הגבר אשר יבטח בר' והיה ר' מבטחו.

B. 12. כי ימכר וגו'. Die Gesetze über die den Hilfsbedürftigen zuzuwendende Fürsorge schließen zusammenfassend mit zwei Problemen, mit welchen die ganze soziale Gesetzgebung, insbesondere das Personenrecht im 2. B. M. 21, 2 eingeleitet wird. Es sind dies die Fälle des gerichtlichen Verkaufes eines Diebes zur Tilgung seiner Ersatzschuld und des Verkaufes einer minderjährigen Tochter durch den Vater zum Zwecke ihrer Ernährung, eventuell ihrer bleibenden Versorgung. Wir haben diese Rechtsfälle bereits im zweiten Buche ausführlich besprochen und gezeigt, wie sich an ihnen das jüdische Recht in der Behandlung der durch Verbrechen oder Unglück auf die tiefste Stufe sozialer Stellung geratenen Personen charakteristisch kennzeichnet. Die dort gegebenen Rechtsbestimmungen erhalten hier im Geiste der vorangegangenen allgemeinen Zedakagebote eine wesentliche Ergänzung durch die Pflicht der עֲנִיָּה (B. 14), durch die Verpflichtung, die zwangsweise in den Stand der Unfreiheit Geratenen beim Zurücktritt in die Freiheit nach gesetzlichem Ablauf ihres Dienstverhältnisses nicht leer aus dem Dienst treten zu lassen, dieselben vielmehr mit „gesegneten“ und segensfähigen Gütern für den Wiederantritt der Freiheit auszustatten. Diese Verpflichtung vollendet insbesondere hinsichtlich des zur Tilgung einer Diebstahlschuld zur Unfreiheit gerichtlich Verurteilten das großartige Gesamtbild rücksichtsvoll fürsorgender Humanität, welche das göttliche Recht selbst dem Verbrecher zuwendet (siehe 2. B. M. S. 224 f.). Der mittellose und eben seiner Mittellosigkeit halber zur Tilgung der Ersatzschuld in die zeitliche Unfreiheit verkaufte Verbrecher wird nicht mit leeren Händen sich selber wiedergegeben. Die Bruderliebespflicht seines bisherigen Dienstherrn hat ihn mit einem kleinen Gütervorrath auszustatten und ihm damit eine fortan redliche Existenz zu ermöglichen. Darf doch wohl überhaupt unter dem Regime der jüdischen Zedakapflicht und des jüdischen Zedakarechts eine soziale Gesamtheit mit Beruhigung sich sagen: in ihrer Mitte sieht keiner aus Not zum Verbrechen sich getrieben. Durch das unermüdete Zusammenwirken öffentlicher und privater Wohlthätigkeitspflicht sind jedem die Wege zur Erhaltung und Wiedererlangung einer redlichen Existenz geöffnet, und nur jüdischer Zedakegeist kann eine Gesellschaft vor Proletariat und Verbrecherverkommenheit schützen.

כי ימכר לך וגו': ein ersatzunfähiger Dieb durch das Gericht, oder ein minderjähriges Mädchen durch den völlig verarmten Vater (siehe 2. B. M. 21, 2 u. 7). Ein Frauenzimmer wird eines Diebstahls wegen nicht verkauft (daselbst) und ist auch auf sie

Verfügungen über unser Eigentum bildet. Alle diese Verpflichtungen sind kein Ausfluß des natürlichen Rechtes. Alle beruhen sie auf dem Grundfaktum, daß Gott, als er Israel zur Freiheit und Selbständigkeit aufrichtete, sein: „לי“ über alle Personen und Güter seines künftigen Volkes aussprach, sich als den alleinigen wirklichen Eigentümer alles Eigentums in Israel setzte und damit sich die Verfügung über alle Personen und Güter reservierte. Und Träger und ewiger Verkünder dieses Grundfaktums aller unserer Personen- und Güterpflichten ist eben die בכור-Institution, zu welcher das bereits in diesem Abschnitt einleitend (Kap. 14, 23) erwähnte טהורה בכור-Gesetz gehört, welches eben der Gotthörigkeit und Weihe aller unserer Nahrungsgüter zur Basis dient und daher hier zum erneuten Ausspruch kommt. Es gehört aber dieses בכור טהורה-Gesetz mit zu denjenigen, die ihre Stelle in dem Compendium der חורה טהורה-Mischna finden, da auch בכור ב"ט seine Verwirklichung an der Stätte des Centralheiligtums zu erhalten hat, und dessen Genuß ebenso wie מעשר שני auf den Stadtkreis des Heiligtums beschränkt ist. Damit ist denn auch für diese Grundinstitution der Nahrungsgüterweihe das Bewußtsein wach gehalten, daß die Weihe an Gott gleichbedeutend ist mit der Weihe an sein im Nationalheiligtum ruhendes Gesetz, und daß jeder einzelne sein Eigentum nur von dem nationalen Standpunkt und der nationalen Bestimmung aus zur Verwendung bringen soll.

Dieser wiederholte Ausspruch des בכור טהורה-Gebotes setzt übrigens die bereits in den übrigen Büchern niedergelegten Bestimmungen voraus und bringt einige wesentliche Ergänzungen derselben.

Der הוכר וגו' הוכר, כל הבכור וכו' durch dieses הוכר wird nach Bechoroth 19 a der 2. B. M. 13, 2 allgemein gehaltene Begriff בכור auf זכרים beschränkt und verhält sich הוכר zu בכור die wie כולל zum פרט וכו'. כולל בכור könnte aber das erstgeborene Männliche bedeuten, selbst wenn eine weibliche Geburt vorangegangen wäre. Dem gegenüber erläutert dort die Beifügung פטר רחם den Begriff בכור nicht als den Erstgeborenen eines Geschlechtes, sondern als die Erstgeburt überhaupt, es ist dies die Form: לפרט, daß nämlich der פרט nicht eine quantitative Beschränkung des Umfangs, sondern eine näher präzisierende Erläuterung des Inhalts des כולל ist. Und ebenso könnte der פרט: רחם וכו' noch den Fall einschließen, daß noch ein יוצא דופן vorangegangen, daß somit das Zweitgeborene wohl לרחמים בכור, aber nicht לולדות בכור wäre, diese Möglichkeit wird durch das voranstehende בכור ausgeschlossen, und damit der gesetzliche Begriff dahin fixiert, daß nur לכל מילי בכור der absolute בכור, nicht aber לרבר בכור dem gesetzlichen Begriff entspreche, der זכר muß zugleich ולולדות בכור sein. Es ist dies die Form: לפרט, indem der פרט: רחם וכו' nicht durch den vorangehenden כולל erweitert wird, sondern eine beschränkende Präzision erhält (dasselbst nach Rashi's Auffassung).

למעוטי שוחפות נכרי: בבקרך ובצאנך (Chulin 135 b) und so auch 4. B. M. 3, 13: הקדשתי לי כל בכור בישראל ובישראל ולא באחרים (Bechoroth 2 a). Die mit טהורה begründete Gotthörigkeit und Weihe alles Familieneigentums beruht so tief in der historisch gegebenen jüdisch-nationalen Geschichte und Bestimmung, daß sie nur dann eintreten kann, wenn sowohl das Muttertier als das Junge ausschließlich jüdisches Eigentum ist. Sobald aber vor der Geburt an dem Muttertier oder an dem Jungen einem Nichtjuden ein Mitanteilrecht geworden, so läßt dies die טהורה בכור nicht eintreten (Bechoroth 3 a).

הקדיש לר' אלדך, בבקר קדוש מרחם, בכור קדוש, die טהורה, die selbst mit der Geburt eintritt, so ist doch מצה להקדישו ביהו בכור כהן, dem, welchem ein בכור in seinem Eigentumskreise geboren worden, es Mizwa, die טהורה auch in Wort darüber auszusprechen, eine Bestimmung, die sicherlich in der tiefen grundlegenden Bedeutung dieser טהורה für den Besitzkreis des Eigentümers wurzelt.

20. Vor Gott, deinem Gotte, sollst du ihn genießen Jahr für Jahr an dem Orte, den Gott erwählen wird, du und dein Haus.

21. Wenn aber ein Gebrechen an ihm ist, er ist lahm oder blind, irgend ein böses Gebrechen, so darfst du ihn Gott, deinem Gotte nicht opfern,

22. in deinen Thoren darfst du ihn essen, der Unreine und der Reine zusammen wie Hirsch und Reh.

23. Jedoch sein Blut darfst du nicht essen, an die Erde hin hast du es zu gießen wie Wasser.

20. לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ תֹאבְלֶנּוּ שָׁנָה בְּשָׁנָה בְּמָקוֹם אֲשֶׁר-יִבְחַר יְהוָה אֹתָהּ וּבֵיהֶךָ:

21. וְכִי-יִהְיֶה בּוֹ כּוֹס פֶּסֶחַ אִוָּ עוֹר כֹּל מִיּוֹם רָע לֹא תִזְבְּחֶנּוּ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ:

22. בְּשַׁעֲרֶיךָ תֹאבְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטְּהוֹר יַחַד בְּצִבְרֵי וּבְאֵיל:

23. רַק אֶת-דָּמּוֹ לֹא תֹאכַל עַל-הָאָרֶץ הַשִּׁפְכֶנּוּ בַּמַּיִם: פ

‘לא העבר וגו’ ולא הגו וגו’ Dieses Verbot der גזירה ועבודה, das sich wie auf בכור, so auch auf alle מוכח קדשי erstreckt (Behoroth 25 a), ist nicht ein Ausfluß des allgemeinen מעילה-Geſetzes (3. B. M. 5, 15 und 5. B. M. 12, 17). Es ergibt sich dies schon daraus, daß מעילה auch bei ברך הביה קדשי stattfindet, jedoch גזירה ועבודה, das sich nur bei מוכח קדשי verboten ist (Behoroth daselbst), daß es hingegen bei קדשי selbst bei אחר פרונוגן לאחר פרונוגן (siehe oben Kap. 12, 15), B. 20. לפני ד’ אלוך וגו’ (4. B. M. 18, 18) ist בכור כהמה טהורה als מהנה dem כהן zum Genusse wie שלמים של ושוק הזה überwiesen (siehe daselbst). Hier wird noch die Bestimmung gegeben, daß es Mizwa sei, jeden בכור im ersten Jahre seiner Geburt durch Opferung und Genuß in der Gottesstadt seiner Bestimmung zuzuwenden. Diese bei בכור wie bei מעשר (Kap. 14, 22) ausgesprochene שנה בשנה-Bestimmung läßt den Boden- wie den Herdenbesitzer eines jeden Jahres für sich als ein besonderes in sich abgeschlossenes Augenmerk der göttlichen Fürsorge beherzigen, wie es ja Kap. 11, 12 heißt: ועד אחרית השנה וגו’ מראשית השנה ועד אחרית השנה (siehe daselbst).

נאכל לכהנים לנשיהם ולבניהם ולעבדיהם: חוה ושוק וגו’, wie אהה וביהך (Sebachim 55 a). B. 21—23. וכי יהיה בו מום וגו’ בשעריך האכלנו וגו’. Die Untauglichkeit zum Opfer, welche ein מום dem Tiere bewirkt, ist bereits 3. B. M. 22, 29 f. ausgesprochen, und haben wir dort bereits (siehe S. 465 f. u. S. 484) den tiefen Gegensatz erläutert, in welchem ein mit einem leiblichen Gebrechen behaftetes Tier als קרבן zu der Lebenswahrheit stände, die in jedem die „Gottes Nähe“ suchenden Opfer zum Ausdruck kommen soll. Es war aber diese Opferuntauglichkeit durch מום für בכור wohl deshalb noch besonders zu erwähnen, weil deren Wirkung für בכור sich von derjenigen bei anderen קדשים unterscheidet. Andere קדשים bedürfen, wenn sie durch מום zum קרבן untauglich geworden sind, noch der Auslösung, פרוגן, um gegessen werden zu dürfen (3. B. M. 27, 11), בכור, aber, wie bereits zu 4. B. M. 18, 17 bemerkt, hat unter keinen Umständen פרוגן. Wie seine קדושה nicht aus einem freien Weiheact hervorgegangen, sondern mit der Geburt eintritt, so ist sie auch auf keine Weise ablösbar und übertragungsfähig. Vielmehr verbleibt ihm auch mit מום der מהנה כהונה-Charakter, er bleibt Eigentum des כהן und darf, sobald ihm ein קבוע מום geworden, von ihm, und durch ihn auch von jedem andern gegessen werden. Eben aber, weil sein היתר

Der Gott, dessen Frühlingshauch die Natur aus der Todesstarre des Winters weckt, das ist derselbe Gott, der uns aus Tod und Fessel zu Leben und Freiheit gerufen, und der Gott, der einst mit seinem: כרמך חי (Ezech. 16, 6) das ägyptische Grab unseres geschichtlichen Todes gesprengt, das ist derselbe Gott, dessen frei machendes, Leben gebendes Walten in der Natur noch jede aus dem Boden hervorbrechende Sprosse, jede zur Blüte aufbrechende Knospe, jedes aus der Todeserstarrung sich aufrüttelnde Wesen frühlingsfelig verkündet. Der Tag, dessen Wiederkehr immer aufs neue im פסח=Opfer den geschichtlichen Moment uns begehen lassen will, in welchem physischer und politischer Tod über unseren Häuptern schwebten und Gott beide mit abwägender Prüfung über uns hinweg schreiten ließ und unser Opfergelöbniß ewig treuer, männlich heiterer Hingebung mit Leben und Freiheit rettend lohnte: der Tag, der vierzehnte Nissan, muß immer im Frühlingsanfang des Naturerwachens stehen und, zurückgeblieben, in diesen Anfang, durch Einschaltung, gestellt werden. Wir begreifen daher, warum אין מעברין אלא אדר (Sanhedrin 12 a), warum diese Regulierung nur durch Einschaltung eines zweiten Adar und nicht irgend eines anderen Monats des Jahres zu bewirken ist. Nur durch Einschaltung eines dem Monat Nissan unmittelbar vorangehenden Monats tritt der Zweck dieser Einschaltung, das Zusammenfallen des Pesachmonats mit dem Frühlingsmonat, in die Augen. Dagegen tritt die Offenbarung Gottes in unserer Geschichte also mit überwiegender Bedeutung in den Vordergrund, daß, wenn einmal der Monat Nissan eingetreten, ja selbst nur bereits der 30. Adar herangefommen, der der 1. Nissan werden konnte, dann keine Einschaltung mehr zulässig ist, אין מעברין ניסן בניסן, ja: אין מעברין אה השנה כיום אין מעברין אין מעברין אה הואיל וראוי לקובעו ניסן (dasselbst b).

Die hohe Bedeutsamkeit dieser עיבור שנה=Institution trat aber erst in voller Wichtigkeit mit der Niederlassung im Lande ein, und konnte daher deren spezielle Anordnung für dieses Kompendium des Gesetzes vorbehalten bleiben. Erst in Acker- und Feldumgebung drängt sich mit dem Frühlingserwachen das Naturleben dem Menschengedanken mit seinen mächtigen Reizen und seinem imponierenden Gleichschritt, und dem Menschenherzen mit der Hoheit einer seine Hoffnungen bedingenden Gewalt auf, erst in Acker- und Feldumgebung läuft das Gottesvolk Gefahr, in die Vergötterung dieser Naturgewalten zu versinken und dem „Baal“ neben dem Gotte seines geschichtlichen Seins und Schaffens einen Thron der Huldigung in seinem Herzen zu reservieren. Da tritt das Gesetz hin und fordert Frühlingsanfang für den Pesachopfertag, fordert im Anblick des Frühlings der Natur die Gedächtnisfeier unseres Frühlings, und ruft zu ihr weg von dem grünenden Acker und dem blühenden Feld, hinauf und hinan zu der Stätte hin, wo in dem göttlichen Gesetze der Born unserer Verjüngung, der Quell unserer sittlichen und politischen Blüte und darin zugleich die eigentliche Bedingung der Blüte unserer Acker und Felder ruht, und läßt uns im Anblick dieses unseres Unterpflandes Gottes, des einzig Einigen, Ihm, dem einzig Einigen aufs neue huldigen, der in einer einzigen Frühlingsnacht uns aus physischem und politischem Tode zu Leben und Freiheit geführt und sich mit dieser weltgeschichtlich einzigen That in das Buch der Menschen- und Völkererfahrung, vor allem zu unserem ewigen Gedenken und Beherzigen, als den eingeschrieben, der mit einer Hand die Gänge der Natur und der Geschichte leitet, und wie Er das Gesetz gegeben und aufrecht hält, nach welchem und durch welches die Sonne und die Erde ihren Lauf vollbringen, Zeiten kreisen und Keim und Wesen daseinsfroh und hoffnungsfelig ihren Entwicklungsgang antreten und vollenden, also auch uns das Gesetz geschrieben, nach welchem wir unser Wesen und alle ihm eingeborenen Keime des Wahren und Guten entwickeln und damit die noch höhere, ewig sich verjüngende, daseinsfrohe, hoffnungsfelige Vollendung eines Menschen- und Völkerfrühlings zu gewinnen vermögen — „wahre dir den Frühlingsmonat und vollziehe hingebungsvoll

2. Du vollziehst aber das Pessach als Opfermahl Gott, deinem Gotte, aus Kleinvieh und Rindern an dem Orte, den Gott erwählen wird, seinem Namen dort eine Stätte zu geben.

2. וּבְחַתּוֹת פֶּסַח לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ
צֵאן וּבְקָר בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה
לְשִׁבּוֹן שְׂמוֹ שָׁם:

das Opfer deiner Auferstehung" — das ist ja פסח (siehe 2. B. M. 12, 12 u. 27) — Gott, deinem Gotte; denn im Frühlingsmonat hat Gott, dein Gott, dich aus Mizrajim hinausgeführt."

לילה „nachts“: du warst unthätig bei deiner Freiwerdung, wie das Kind im lichtlosen Mutterhohle geboren wird zu Licht und Leben, so wardst du geboren zur Freiheit. Und es war eine „Frühlingsnacht“, die Geburtsnacht deines völkergeschichtlichen Seins. In einer „Frühlingsnacht“ siehst du die Sonne nicht, aber in jedem rauschenden Blatt, in jedem nickenden Kelch, in jeder duftenden Blüte siehst du und weißt du ihr Werk, und am Himmel leuchtet dir im „Abglanz“ ihres Lichtes der Mond — zu einem solchen Mondesgang am Firmament der Völkergeschichte wurdest du in jener Nacht von dem unsichtbaren Einen ausgesandt, zu leuchten in Seinem, des Unsichtbaren, Lichte und den Völkern ihre Welt als Seine, des unsichtbaren Einen, zu deuten, alles Sein, alles Werden, alles Blühen, alles Leben Sein, des Unsichtbaren Werk, den die Sinne nicht fassen, den aber der Menscheng Geist weiß und die Menschenbrust fühlt, wie die Frühlingsnacht die Sonne in ihrem Frühlingswerk wissen und fühlen läßt, obgleich das Auge sie nicht sieht. —

פסח ist nebst הטאה die einzige Opferkategorie, die פסח שלא לשמו ist פסול (Sebachim 7b; siehe zu B. 2 Ende).

B. 2. ובקר לה' אלהיך צאן ובקר. Wir wissen aus 2. B. M. 12, 5, daß das פסח-Opfer nur הכבשים וּמִן הָעוּיִם, also von צאן zu vollziehen war. Daher צאן ובקר והלא אין פסח בא אלא מן הכבשים וּמִן הָעוּיִם א"כ למה נאמר צאן: ספרי im ובקר צאן לבסח ובקר לה' ובקר צאן לה' אלהיך. In der Mishna (Pessachim 69 b) wird nämlich gelehrt, daß פסח, wenn das פסחopfer im Verhältnis zu der Genossenschaft, für welche es bestimmt ist, zu klein ist, am vierzehnten Nisan auch eine חגיגה dargebracht wird, welche vor dem פסח genossen wird, damit mit פסח die Sättigung geschlossen werde, חגיגה (Pessachim 70 a). הכאה עם הפסח נאכלת החלה כרי שיהא הפסח נאכל על השבע (Pessachim 70 a). 10, 12 diesen Satz der Mishna auf Grund des im ספרי allegierten Textes, und muß demnach diese Erläuterung des ספרי Halacha bleiben können, wenngleich Pessachim 70 b die Folgerung, welche דורחאי כן aus derselben gezogen, verworfen bleibt. Diese Folgerung dürfte sich auch in der That nicht an den Satz überhaupt, sondern an die Fassung des Textes knüpfen, in welchem die חגיגה (בקר) geradezu פסח wie צאן genannt wird, woran דורחאי כן in Widerspruch mit den חכמים die Folgerung knüpfte, daß dieser הפסח עם הכאה in der Behandlung ganz der Charakter des פסח zukomme und sie wie dieses שכה רוחה (4. B. M. 9, 2) sei. Diese aus der Fassung des Textes gemachte Folgerung wird zurückgewiesen und sie vielmehr als Andeutung eines andern halachischen Satzes begriffen, daß פסח שלמים מותר (siehe unten), allein die in diesem Texte enthaltene חגיגה-Bestimmung an sich kann gleichwohl unangefochten aufrecht bleiben, weshalb denn auch רמב"ם sie a. a. O. und ebenso auch die מורה-Bestimmung Kap. 4, 6 f. auführt. Wir glauben, auch im Sinne des רמב"ם annehmen zu dürfen, daß, wenngleich י"ד דאורייתא, da es nicht חובה ist, sondern nur מצוה, wenn כמועט, und zwar nur, wie bemerkt, כרי שיהא הפסח נאכל, — על השובע, ein Zweck, der, wie wir glauben, eventuell auch durch vorgängigen Genuß

3. Du sollst im Anschluß an dasselbe nicht Gefäuertes genießen, sieben Tage vielmehr sollst du im Anschluß an dasselbe ungefäuerte Brote, das Brot der Unselbständigkeit essen; denn in Eile bist du aus dem Lande Mizrajim gezogen, damit du des Tages deines Auszugs aus dem Lande Mizrajim alle Tage deines Lebens gedenkest.

3. לֹא-תֹאכַל עָלָיו חֶמֶץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל-עָלָיו מִצּוֹת לֶחֶם עֲנִי כִּי בְּחִפּוֹן יֵצְאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת-יוֹם יְצִאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ:

gegebenen Moment des durch gänzliche Unterordnung unter Gott zuerst gewonnenen Aufbaus der Familien, wie dies durch das erste פסח zum Ausdruck kam, und bei jeder Wiederkehr des „zu Abend sich neigenden vierzehnten Nisan“ wiederholt zum Ausdruck kommen soll, gehört gerade der „חובה“, der „Pflicht“ Charakter so wesentlich zum Opfer, daß, wenn es nicht עלה לחובה sein kann, es überhaupt den Opfercharakter verliert, ganz so wie immer בכל וזמן (siehe zu 3. B. M. 2, 24).

Die gesteigerte Bedeutung aber, welche eine Gesetzesbestimmung, die das tägliche Familienglück das ganze Jahr von dem Standpunkte des פסח-Momentes aus begreifen und beherzigen läßt, eben für die nun beginnende Zeit der Niederlassung im Lande hat, ist durch sich selber klar.

במקום אשר יבחר וגו' (siehe zu B. 5).

B. 3. לֹא תֹאכַל עָלָיו וְגו'. Das Chamez- und Mazzagefetz ist bereits 2. B. M. Kap. 12 u. 13 ausgesprochen und haben wir dort dasselbe erläutert. Daß das Chamezgefetz schon mit der Zeit der Pessachopferdarbringung am vierzehnten Nisan in Wirkung tritt, ist bereits daselbst Kap. 12, 15 ביים הראשון חשבויו וגו' und Kap. 23, 18 לא תזבח על חמץ וגו' ausgesprochen. Hier wird nun auch das Genußverbot des חמץ, der Auskur des Chamez (daselbst 15. 19 u. 20) noch als ausdrückliches Verbot (siehe mit Beginn der Pessachopferzeit ausgesprochen (Pessachim 28 b) und das Chamezverbot mit dem Mazzagebot in enge gesetzliche Verbindung gesetzt, in welcher Verbindung — לא תֹאכַל עָלָיו חֶמֶץ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מִצּוֹת — die Halacha niedergelegt ist, daß das Mazzagebot sowohl stofflich, als persönlich und zeitlich durch das Chamezverbot bedingt ist. Stofflich: דברים הבאים לירי חימוץ אדם יוצא בהן ירי (siehe 28 b), die Mazza, mit deren Pflichtgenuß am ersten Pessachabend wir der historischen Thatsache unserer Unselbständigkeit im Momente der Erlösung, sowie unserer Gott gegenüber ewig dauernden Unselbständigkeit positiven Ausdruck verleihen sollen, kann nur von gährungsfähigen Stoffen zum symbolischen Ausdruck dieses Befennnisses taugen. Was Mazza sein soll, muß Chamez haben werden können. Nicht natürlicher Mangel an Kraft zur Selbständigkeit war die Ursache unserer Sklaverei in Ägypten, oder ist die Ursache unseres Gottesdienstes aller Zeiten. Gewaltfame Unterdrückung war unser עבודה פרעה und freie Unterordnung heißt unsere עבודה ה'. selbst heißt ja sprachlich: unterdrückte Gährung (siehe zu 2. B. M. 2, 13). — Persönlich: נשים הייבום באכילה מצה דבר הורה שנאמר לא תֹאכַל עָלָיו חֶמֶץ וגו' כל שישנו בכל תֹאכַל חֶמֶץ ישנו באכילה מצה והני נשי הואיל וישנן בכל תֹאכַל חֶמֶץ ישנן בקום אכול מצה (Pessachim 43 b). Obgleich von an Zeit gebundenen Geboten, שיהיו נשים, in der Regel Frauen nicht betroffen werden (siehe 3. B. M. S. 545), so sind sie doch zu dem Mazzagenuß am ersten Pessachabend verpflichtet; denn dieses Mazzagebot trifft alle, für welche das Chamezverbot Geltung hat. Alle, die aus völliger Unselb-

ständigkeit in völliger Unselbständigkeit durch Gott Erlöst, die diese historische Unselbständigkeit in Momente der Erlösung durch Nichtgenuß des Chamez zu bekennen haben, alle die haben bei jeder Wiederkehr dieser Erlösungsstunde, die zugleich die Stunde unserer Geburt zu unserer nationalen Bestimmung ist, sich auf Grund dieser Erlösung zu dieser Bestimmung durch den Genuß des „Brottes der Unselbständigkeit vor Gott“ freudig zu bekennen. Zu diesem grundlegenden Bekenntnis — ebenso wie ja auch zu den positiven Begehungen פסח, שמחה, הקהל — sind auch Frauen verpflichtet, obgleich für manche andere מצות גרמא das Gesetz für sie kein Verpflichtungsbedürfnis erkannte (siehe 3. B. M. 5. 545). — Zeitlich: קובעו חיבה בזמן הזה (daseibst 28 b). Obgleich das Mazza=gebot zuerst als das Pessach begleitender Genuß ausgesprochen ist, על אש ומצות על, das Mazza=gebot ein selbständiges und unabhängig vom פסח, so daß auch bei zeitlicher Verhinderung der פסח=Darbringung doch die Mazzapflicht am ersten Abend in Kraft bleibt, sei es bei individueller Verhinderung wie בדרך רהוקה וטהרה, wofür das קבעו חיבה, die von פסח unabhängige Verpflichtung bereits in dem יום החדש עשר יום בארבעה בראשון כארבעה, so ist doch ebenso wie das חמץ=Verbot auch das Mazza=gebot ein selbständiges und unabhängig vom פסח, so daß auch bei zeitlicher Verhinderung der פסח=Opferdarbringung, wie בזמן הזה, für welche Galuthzeit die Mazzapflicht hier mit dem zeitlich unbeschränkten חמץ=Verbot zusammengestellt ist (Pessachim 28 b). Hat doch die weltgeschichtliche Bestimmung, die wir in der Stunde unserer nationalen Geburt angetreten, mit dem Galuth keine Änderung erlitten, und haben wir auch im Galuth, wo das פסח=Opfer in wehmütigem Erinnerungsmerkmal vor uns liegt, doch mit dem Mazzagenuß unserer ewigen Aufgabe vor Gott mit freudiger Unterordnung unter Seinen Willen und Seine Fügung uns zu weihen, und wohl dürfte, wie überhaupt die wiederholte Verpflichtung zum Mazzagenuß, so insbesondere die Niederlegung der Galuthmazza=halacha an dieser Stelle des Landbesitzkompendiums von ernst mahrender Bedeutung sein (siehe jedoch auch Pessachim 120 a und Kiduschin 37 b).

עלי, im Anschluß an den Pessachmoment, in der Nacht des vierzehnten zum fünfzehnten Nisan, indirekt dauert diese Pflicht sieben Tage, insofern kein anderes gesäuertes Brot zu essen erlaubt ist (siehe 2. B. M. 12, 15 u. 18).

להם עני: Brot der „Unselbständigkeit“, dies ist ja der ganz eigentliche Begriff von עני und ist dies somit die sprechendste Charakterisierung der Mazza=bedeutung (siehe 2. B. M. 12, 8).

כי בחפזו גור. Deinem ganzen Auszuge aus Mizrajim war das Gepräge der „gedrängten Eile“ aufgedrückt. Gottes Hand lag schwer auf den Ägyptern, sie, die dir früher keine drei Tage Arbeitsfeier, ja keinen arbeitsfreien Atemzug bewilligen wollten, sie trieben dich jetzt in die Freiheit, ließen dir, wie während der ganzen Zeit deiner Sklavenarbeit, nicht einmal Zeit, dir gehöriges Brot zu bereiten. So warst du im Momente der Erlösung noch Sklave, hast dir die Freiheit nicht selber errungen, hast sie von Gott durch die Hand deiner Dränger erhalten; deine Dränger waren בחפזו, du warst בחפזו, deine Dränger wurden von Gott getrieben, du wurdest von deinen Drängern getrieben — וחזק מצרים על העם למהר לשלחם כי אמרו ולא יכלו להחממה וגם צדה לא עשו להם (2. B. M. 12, 33 u. 39) — und nur Gott war allein der frei Handelnde an diesem einzigen Tage der Menschengeschichte, und alles dies: כל צאתך מארץ מצרים, כי אמרו, weil dieser Tag der Ausgangspunkt alles deines künftigen Denkens und Handelns werden sollte, du mit diesem Tage nicht „dein eigener Herr“ geworden, sondern aus Menschengewalt in Gottes Eigentum übergegangen, aus Menschendienst in den Dienst Gottes eingetreten sein sollst. — (Wenn es im ספרי 3. St. heißt: יכול חפזו לישראל

ולמצרים ח"ל ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו אמור מעתה לא היה הפזון כי אם למצרים, so dürfte im Hinblick des zitierten Berichtes 2. B. M. 12, 33 u. 39 dies wohl nur heißen, daß das eigentliche הפזון nur bei den von Untergang bedrohten Mizrajim war, Israel aber trotz des הפזון, in dem unzweifelhaft auch es sich befand, doch durch nichts beunruhigt war. Ja, in der Parallelstelle Meschiltha dazu zu Kap. 12, 11 wird dem eigentlichen Wortlaute nach aus dem לא יחרץ וגו' gerade דישאל bewiesen, daß, obgleich בהפזון, doch לא יחרץ וגו', und gefolgert, daß sowohl Israel als Mizrajim sich im הפזון=Zustande befanden.)

In dem יציאת מצרים ist die Pflicht des täglichen Gedächtnisses gegeben, und wird Berachoth 12b an der Erweiterung כל ימי חייך die Bestimmung gelehrt, daß auch die Nacht in dieses Gebot mit eingeschlossen, und זכירה יציאת מצרים auch nachts geboten ist, כללילה, מוכירין יציאת מצרים בלילה. Daß die Aufgabe, auch nachts der Erlösung aus Mizrajim zu gedenken, eines besonderen Nachweises bedurfte, obgleich es B. 1 ausdrücklich heißt: הרוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה, und obgleich der Auszug erst am Tage geschah (4. B. M. 33, 3), doch die Erlösung selbst bereits in der Nacht vollzogen war (Berachoth 9 a), dieß Gebot gleichwohl zunächst die Tageszeit berührt, dürfte für die Bedeutung dieses Gebotes bemerkenswert sein. Beide Seiten, die den Inhalt unseres Lebens erschöpfen: unser Geschicks- und unser Thatenleben, erhalten durch יציאת מצרים ihre Basis, unser Geschicksleben: das Gottesvertrauen, unser Thatenleben: das Pflichtbewußtsein. Jenes hat sich vor allem in den Nächten des Lebens, dieses in den dem thätigen Pflichtwirken angehörigen Tagen zu bewähren. Ein oberflächlicher Gedanke würde aus der ägyptischen Erlösung in erster Linie das Vertrauen für die Nächte des Lebens folgern zu sollen glauben und das Gebot יציאת מצרים zunächst für die Nacht begreifen. Der jüdische Gedanke weiß aber, daß es viel leichter ist, in nächstem Unglück Gott zu vertrauen, als im hellen schaffenden Tageswirken unserer Pflichtaufgabe treu zu bleiben, das aus dem יציאת מצרים-Gedächtnis immer zu erneuende jüdische Pflichtbewußtsein daher das unendlich wichtigere sei, und זכירה יציאת מצרים ביום unbezweifelt im Vordergrunde stehe. Daher war ihm darüber kein Zweifel, und er sah sich nach einer Andeutung der Geltung dieses Gebotes auch für die Nacht im Texte des Gesetzes um, und fand sie in der Erweiterung: כל ימי חייך. Eine andere Auffassung (dasselbst) findet in dieser Erweiterung angedeutet, daß זכירה יציאת מצרים selbst dann nicht seine Bedeutung verlieren werde, wenn einst Gott sein unmittelbares Lenken der jüdischen Geschichte und sein unmittelbares Eingreifen in die Weltgeschichte in einer die ägyptische Erlösung an Umfang und Öffentlichkeit noch weit überstrahlenden Erlösung des durch alle Länder und Völker hin zerstreuten jüdischen Volkes offenbaren wird, nicht nur בעולם הזה, auch für ימי חייך, כולל ימי חייך, die auch für יציאת מצרים seine Bedeutung nicht, und wenn es auch von jener einstigen endlichen Erlösungszeit heißt: הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ מצרים ומכל הארצות שחוקק י"מ ממקומה (Zirmija 23, 7 u. 8), so ist damit nicht gesagt, daß dann י"מ völlig seine Bedeutung für das jüdische Gedächtnis verliere, sondern שחוקק י"מ, daß die dann erlebte Sammlung und Erlösung aus der Völkerunterordnung die Hauptbasis für die Pflichtzukunft werde, die ägyptische Erlösung aber immer in diesem Bewußtsein einen Platz behalte. Sind doch ימי חייך selber nur Vollendung dessen, wozu mit יציאת מצרים der Grund gelegt wurde, und wird dann doch Israel nur die Vollreise für die Bestimmung erlangt haben, die es mit יציאת מצרים übernommen. —

Daß diese Pflicht des täglichen Gedächtnisses der Erlösung aus Mizrajim erst ihre Stelle in diesem Compendium für die ins Land Ziehenden erhielt, motiviert sich

4. In deinem ganzen Gebiete soll dir nicht Sauerteig gesehen werden sieben Tage, und nicht soll von dem Fleische, das du am Abend zum Mahle opferst, am ersten Tage in die Nacht hinein bis zum Morgen bleiben.

4. וְלֹא-יֵרָאָה לְךָ שְׂאֵר בְּכָל-
גְּבֻלְךָ שִׁבְעַת יָמִים וְלֹא-יִלֵּין מִן
הַבֶּשֶׂר אֲשֶׁר הִזְבַּח בַּעֲרֵב בַּיּוֹם
הָרִאשׁוֹן לַבֶּקֶר:

wohl von selbst. Bis dahin waren sie ja noch mitten in der Erlösung aus Mizrajim begriffen. Erst mit der Ansiedelung konnte das Gedächtnis des geschichtlichen Ursprungs und seiner Folgen für unsere Pflicht- und Geschicksleben immer mehr und mehr erblassen, und erst für diese und alle Folgezeit gewann das Gebot: הזכור יום צאתך מארץ מצרים: die volle Bedeutung.

B. 4. וְלֹא יֵרָאָה לְךָ שְׂאֵר (siehe 2. B. M. 12, 15. 19. 13. 7). לך, dir, als das Deine, als dein Eigentum. Der וְלֹא יֵרָאָה verweist während der ganzen Gedächtnisfeier der Erlösung aus Mizrajim nicht nur חמץ, sondern auch שאור, das Mittel zum חמץ, somit jede Spur von Selbständigkeit, ja auch die nur dazu führende Fähigkeit und Gesinnung aus dem Bereiche unseres Eigentums. Die Erlösung fand uns nicht nur eigentumlos, sondern auch des Rechts zum Eigentum beraubt. Aus Gottes Händen haben wir wieder Eigentum erlangt. Das Bewußtsein darf uns nimmer schwinden, und das Bekenntnis zu dieser Thatfache haben wir immer aufs neue durch Entfernung alles חמץ und alles שאור aus unserem ganzen Bereiche zu bethätigen. Hier heißt es nun im Zusammenhange mit den beiden vorhergehenden Versen: Während die Nation in allen ihren Gliedern in der Centralstadt um das Gottesheiligtum versammelt, dort im Besachopfer und im Anschluß daran im Nichtgenuß des חמץ und im Genuß der Mazzoth das Gedächtnis der Erlösung und die daraus sich ergebende Gesinnung der Selbstlosigkeit und Hingebungsfreude vor Gott bethätigt: soll auch das ganze Land, das ganze nationale Gebiet, die letzte jüdische Hütte das Gepräge dieser Gedächtnisfeier und dieses Gesinnungs-ausdrucks tragen und heben ימים שבעה בכל שואר לך שאור בכל גבולך ימים שבעה וְגו'!

וְגו' und ebenso wie das im Vorkriege vollbrachte Besach seine Wirkung so weit nur Juden wohnen erkennen läßt, und mit dem Momente seiner Vollziehung die letzte jüdische Hütte durch Entfernung jeder חמץ- und שאור-Spur sich mit vollendeter Güterselfstlosigkeit in Einklang mit dem Geiste und der Gesinnung gesetzt hat, die das Opfer zum Ausdruck bringen soll: so hat auch das dem Besachopfer sich anschließende Chagiga (B. 2) das frohe genießende Leben in demselben Geiste nicht von dem Aufgeben und Hingeben der Persönlichkeit, der איכילה, nicht von der Trennung zu trennen. Besach, bei welchem der Selbstgenuß des Opfers in symbolisch so bedeutungsvoller Prägnanz hervortritt — שלא בא מהחלתו אלא לאכילה — (siehe zu 2. B. M. 12, 7 u. 8) — ist die Basis jener großen das ganze Opferleben des Heiligtums beherrschenden וְגו' und פגול-Zusitution, die nur im engsten Zusammenschluß von שחיטה und איכילה das Opfer zu einem sittlichen Erhebungsakt des Menschen zu Gott gestaltet, mit deren Auseinanderklüften das Opfern heidnischer Selbstvernichtung und der Genuß heidnischer Sinnlichkeitsvergötterung verfällt (3. B. M. 7, 16—18). Für חגיגה ארבעה — das ist בערב (siehe zu B. 2), — wird hier gelehrt, daß, wenn-gleich seiner איכילה ein weiterer Spielraum als dem פסח eingeräumt ist, dessen איכילה nur auf die der שחיטה folgende Nacht beschränkt ist, so daß es bereits mit dem folgenden Morgen, die חגיגה der איכילה des פסח doch nur noch am fünfzehnten Nisan stattfinden darf, es aber לַבֶּקֶר gelassen, mit dem Morgen des sechzehnten

5. Du sollst nicht befugt sein, das Pefachopfer in einem deiner Thore zu vollziehen, welche Gott, dein Gott, dir giebt.

6. Sondern du mußt zu dem Orte hin, den Gott, dein Gott, erwählen wird, dort seinem Namen Stätte zu geben, dort vollziehst du das Pefachmahlopfers am Abend, wenn die Sonne untergegangen, zur Bestimmungszeit deines Auszugs aus Mizrajim.

5. לֹא הוּכַל לְזַבְחַת אֶת־הַפֶּסַח בְּאַתֶּר שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ:

6. כִּי אִם־אֶל־הַמְּקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשָׁבֶן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת־הַפֶּסַח בְּעֶרְבַּי כִּבּוֹא הַשָּׁמֶשׁ מוֹעֵד צִאתְךָ מִמִּצְרָיִם:

würde. Damit ist denn auch für die für alle geltende הגונה עשר ארבעה הגונה die für alle geltende הגונה 71 b (Pefachim) =Bestimmung gegeben, daß sie נאכלים לב ימים ולילה א' (Pefachim) obgleich שלמי הובה werden dort hinsichtlich dieser Erweiterung des Genusses in die zunächst für die נרבה וגו' ausagesprochene Bestimmung 3. B. M. 7, 16 eingeschlossen).

3. B. M. 5. Obgleich bereits Kap. 12, 5 f. u. 13 f. für alle Opfer die Darbringung außerhalb der von Gott erwählten Stätte seines Heiligtums untersagt ist, so war doch für die ausdrückliche Wiederholung dieses Verbotes für das Pefachopfer sehr wohl Veranlassung. Ist doch das Pefachopfer ganz eigentlich die Konstituierung des Hauses und der Familie — שה לביה אבותה לביה — so sehr, daß ja das erste Pefach in jedem Hause vollzogen wurde und Pfosten und Schwellen des Hauses die Stelle des Altars vertraten. Mehr als bei irgend einem anderen Opfer war daher Veranlassung, noch ausdrücklich zu erklären, daß auch nach der bevorstehenden Dezentralisation im Lande von keinem das Pefach in der Heimat, sondern in der Gottesstätte des Centralheiligtums vollzogen werden dürfe, und damit der bedeutame Passus in den Konstitutionsakt der jüdischen Nation — das ist ja das פסח (siehe 2. B. M. 12, 3—6) — eingefügt, daß jeder erst sich und sein Haus in den Gesamtkreis der nationalen Zusammenhörigkeit auf den Boden des Gesetzesheiligtums stellen muß, und erst von da aus des eigenen Hauses vor Gott sich froh bewußt werden könne. Es ist dies gerade bei פסח so bedeutam, daß selbst במוה היהר בשעה das Pefach nur גיולה בכמה, in dem nationalen Centralheiligtum zum Vollzug kommen durfte (Megilla 9 b und Sebachim 114 b).

3. B. M. 6. כִּי אִם אל המקום וגו' ist als ein besonderer Satz zu fassen; um sich auf das folgende הובה zu beziehen, hätte es כִּי אִם במקום heißen müssen. Du darfst das פסח nicht zu Hause vollziehen, sondern zu diesem Zwecke mußt du zu dem Orte hin u. s. w. 2. B. M. 12, 6 ist die für die Vollziehung des Pefachopfers bestimmte Zeit angegeben (siehe daselbst). Hier wird die Zeit näher durch בערב präzisirt, um damit nach Pefachim 59 a zu sagen, daß dem Pefach alle die der Tagesneige des Bierzehnten angehörigen Opferhandlungen: תמיד, קטורה, נרות voranzugehen haben, so daß das Pefach den Schluß des Bierzehnten im Heiligtum bilde. Der vierzehnte Nisan gehörte ja noch der Knechtschaft an, der mit der Nacht eintretende fünfzehnte sollte die Erlösung bringen, derer würdig zu machen, die Bestimmung des Pefach war. Alle dem Bierzehnten angehörigen Handlungen mußten daher vor dem Pefach vollzogen werden, dessen Zeit eben בין הערבים in die der Nacht zugewendete Zeit

8. Sechs Tage issest du dann noch Mazzoth, und am siebten Tage ist ein bewahrendes Zusammenfassen Gott, deinem Gotte, zugewandt, du darfst nicht Werk schaffen.

8. שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת וּבָיִים
הַשְּׁבִיעִי עֲצַרְתָּ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֵא
תַעֲשֶׂה מְלֶאכֶה: 8

Weihhingebung im Heiligtum erscheine, sei es selbst ועצים ולבונה יין ומנחה, aus der Gottesstadt, dem Umkreis des Heiligtums nach vollendeter Darbringung nicht sofort heimkehren dürfe, sondern alle טעונים לינה, alle fordern, daß man über Nacht in dem Umkreis des Heiligtums bleibe und erst am Morgen heimkehre (ספרי). So will das göttliche Gesetz nie und nimmer schon in der objektiven Vollziehung einer Opferdarbringung die mit der Stiftung seines Heiligtums erstrebte Absicht vollendet, sondern sie erst in der Wirkung seines Heiligtums und seiner Vollziehungen auf uns, in seinem Einfluß auf unser Denken und Sinnen, auf unser Wollen und Handeln abgeschlossen finden, und fordert daher nach jeder Darbringung ins Heiligtum unser Weilen in dessen Umkreis, auf daß wir uns in seiner Nähe erst sammeln und in der Stille der Nacht die gesammelten Eindrücke reifen lassen, die wir dann mit hellen Morgengedanken geistig bereichert als den Segensschatz des Heiligtums in die Heimat zum häuslichen Herde tragen. —

(Nach einer Auffassung in *תוספו' מושב האשחא* 5 a u. f. spricht für alle רגלים das בבקר die Heimkehr erst nach dem Schlusse des ganzen Festes, und nicht schon des ersten Tages aus; siehe daselbst.) לא מצאתי מצות לינה ברמב"ם. כעת ראיתי אשר כבר הגאון מעין חכמה חמה, על זה שלא מצא מצות לינה ברמב"ם רק בפ"ד דהל' ביכורים וצ"ע.

8. ופניה בבקר וגו'. Es heißt im vorigen Verse ופניה בבקר וגו', und nach allgemeinsten Auffassung ist, wie wir dort bemerkt, dieser Tag der Heimkehr der sechzehnte Nischan. Hier folgt nun, daß von diesem Tage an noch sechs Tage Mazzoth gegessen werden, resp. kein Chamez gegessen werden darf, und am siebten Tage des Festes (es ist dies der sechste dieser sechs Tage) sei ein Agerethstag, der (wie der erste) keine מלאכה gestattet. Dieser Auffassung entspricht die Menachoth 66 a allegierte ברייתא des ספרי: (מכילהא בא) ששה מן ההרש שבעה מן הישן, daß nämlich, wenn hier von sechs Mazzothtagen gesprochen wird, obgleich es oben B. 3 heißt שבעה וגו', hier die sechs Tage zu verstehen seien, an welchen die Mazzoth bereits von הרש, von der neuen Frucht gegessen werden können (siehe 3. B. M. 23, 14). Es ist damit entschieden klar, daß diese ברייתא die sechs Tage unseres Textes von dem sechzehnten bis zum zweiundzwanzigsten incl. zählt. Der sechzehnte Tag, eben der Tag der Heimkehr, ist auch der Tag der Omerdarbringung, mit welchem die neue Frucht zum Genuß gestattet wird, der Tag, an welchem ja auch das folgende שבועות u. f. w. anknüpft. Vergewärtigen wir uns aber, wie die ganze Omerinstitution und der sich an sie knüpfende איסור הרש immer aufs neue zum Bewußtsein bringt, daß nicht nur die im פסח zu begehende persönliche Freiheit, sondern auch die durch das Land gewährte Selbständigkeit ein unmittelbares Geschenk aus Gottes Händen ist, und dieses Land noch Gottes Eigentum bleibt, so bleibt, daß kein Ackerbesitzer die Sichel an sein Getreide legen darf, bevor am sechzehnten Nischan mit dem Omer vom neuen Schnitt Gott die Huldigung dargebracht ist: so begreifen wir das Bedeutsame dieser ברייתא. Es ist der Omerstag, an welchem die Heimkehr in die häuslichen Kreise gestattet ist; und wenn sie die Bekenntnißmazza am Besachabend und das Mazzabrot am ersten Tage des Mazzothfestes nur von der vorjährigen Frucht essen durften und erst die Omer-

huldigung am sechzehnten, dem Heimkehrtage, ihnen die neue Frucht gestattet, so giebt ihnen eben diese Gestattung die Mahnung mit in die Heimat, und jedes Stückchen Mazza, das sie nun die sechs Tage von der neuen Frucht essen dürfen, wiederholt ihnen die Mahnung: daß sie auch mit Haus und Hof, zu denen sie nun zurückkehren, sich nur als Lehnassen zu begreifen und zu bewahren haben, und nun in Haus und Hof und mit Haus und Hof das wahr machen sollen, was namens der Gesamtnation Gott, dem Lehnsherrn von Haus und Hof eines jeden, im עומר התנופה aufs neue angelobt worden.

In dieses Kompendium für die Zukunft der Dezentralisation gehört diese Mahnung in allererster Linie hinein.

Die Auffassung einer anderen ברייחה (Pesachim 120 a) ist schwieriger. Ihr zufolge wären die ששה ימים unseres Textes die ersten sechs Tage und wäre, obgleich der siebte Tag bereits (B. 3) hinsichtlich der אכילה מצה mit den sechs vorangehenden Tagen zusammen begriffen ist, שבעת ימים האכל עליו מצה, hier אכילה מצה nur von den sechs Tagen ausgesprochen, und für den siebten mit Übergehung derselben nur die עצרה-Pflicht geboten, um damit die אכילה מצה überhaupt für die ganzen sieben Tage mit Ausnahme des ersten Pesachabends als רשות und nicht als מצוה zu begreifen: מה שביעי רשות אף ששה ימים רשות. Wir glauben dieser ברייחה gemäß den Sinn unserer Stelle also zu verstehen: nach den positiven Pflichten des Pesachabends haben die folgenden sechs Tage nur das negative Gebot der אכילה מצה, das nur מצה-Brot mit Ausschluß des חמץ gestattet (siehe 2. B. M. 12, 15); erst am siebten Tage tritt wieder ein positives Gebot: עצרה לה' אלהיך ein. Es konnte das Gesetz neben עצרה nicht auch תאכל מצוה am siebten Tage aussprechen, weil der Pflichtwert dieser beiden Aussprüche ein völlig verschiedener sein soll. עצרה soll ein absolutes, positives Gebot, תאכל מצוה aber nur ein relatives, nur אכילה חמץ verneinendes sein. Damit ist denn überhaupt dem מצוה עליו האכל ימים שבעת חמץ versagende, רשות-Charakter vindiziert. Es ist dies infolge des hermeneutischen Kanons: דבר שהיה בכלל דבר שהיה בפרט ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא auch hier die אכילה מצה des siebten Tages mit derjenigen der übrigen Tage בכלל מצוה, und wurde nun hier aus dem כלל besonders hervor-gehoben, ללמד מן הכלל ללמד, um dadurch, daß das Gesetz sie nicht der עצרה-Pflicht zur Seite nennen konnte, den רשות-Charakter zu erhalten; dieser לומר ist damit nicht nur für die אכילה מצה des siebten Tages, sondern auch für die אכילה מצה aller übrigen Tage gegeben, לא ללמד על עצמו יצא וכו' (daselbst).

עצרה לה' אלהיך (siehe zu 3. B. M. 23, 36 und 4. B. M. 29, 35). Der siebte Tag bringt uns die Aufgabe, alle die Erkenntnisse, Gefinnungen und Vorsätze, die die מצרים-Tag in uns aufs neue geweckt haben sollen, nun in Sammlung vor Gott, also zusammenfassend festzuhalten, daß wir sie als „bleibendes“ Gut ins thätig schaffende Leben mit hinausnehmen. 4. B. M. 29, 35 heißt es: עצרה תהיה לכם, hier עצרה לה' אלהיך, und wird daran Beza 15 b gelehrt: חציו לה' וחציו לכם, daß wir diese innere Sammlung vor Gott sowohl לה', in rein geistiger Zuwendung zu Gott, als auch לכם, unserem leiblich irdischen Menschen-dasein zugewendet zu lösen haben, oder wie es in ספרי z. St. heißt: עשור אדם עשור: כל היום כלו בבית המדרש ח"ל עצרת תהיה לכם היא כיצד הן חלק לבית המדרש ותן חלק לאכילה ולשתייה. Es fließt diese ganz aus der jüdischen Wahrheit der Lebensaufgabe, die den ganzen Menschen mit Geist und Leib in das Bereich gottnahen sittlich-geistigen Strebens gehoben wissen will.

עצרה לה' אלהיך (siehe 2. B. M. 12, 16). Der עצרה-Charakter des Tages schließt מלאכה aus.

9. Sieben Wochen zählst du dir; vom Beginn der Sichel am Getreide beginnst du zu zählen sieben Wochen,

9. שִׁבְעָה שָׁבָעַת הַסִּפְרָ לְךָ מֵהַחֵל
הָרִישׁ בְּקִיץ הַחֵל לְסֹפֵר שִׁבְעָה
שָׁבָעוֹת:

В. 9. שבועה שבועה. Die Bedeutung dieser Wochenzählung und des Wochenfestes, zu welchem sie führt und das von ihr seinen Namen hat, haben wir bereits ausführlich zu 3. В. М. 23, 10—21 besprochen. Hier, in dem Gesetzeskompodium für die Dezentralisation im Lande, wird von diesem Feste nur dasjenige hervorgehoben, was dem einzelnen zur Erfüllung an diesem Feste obliegt, sich mit seinen Einzelfestopfern — עולוה ראה שלמי חגיגה שלמי שמהה — in den nationalen Festkreis (חג) an der Gottesstätte einzufügen, und dort nicht nur selbst mit seinem Hause sich der Freude vor Gott zu freuen, sondern die minderbegüterten Genossen, den Leviten, den Fremden, die Witwe und die Witwe des aus dem göttlichen Gesetze quillenden Segens an der Gottesstätte inne werden zu lassen, der jeden vor Gottes Angesicht im Angesichte seines Gesetzesheiligtums sich Freuden zu einem Freude Spendenden an alle solcher Spende Bedürftigen gestaltet. Die die Vikurimzeit einleitende שחי-Opferinstitution, die dieses Wochenfest charakterisiert, ist Gesamtaufgabe, קרבן צבור, und wie sehr eben die von jedem einzelnen zu pflegende Fürsorge für die Existenz und Lebensfreude der unbegüterten Brüder Konsequenz und Verwirklichung eben des mit diesem צבור קרבן zum Ausdruck Gebrachten sein soll, das haben wir daselbst zu В. 22 entwickelt.

שבועה שבועה: Offenbar läßt uns das Gesetz hier diese Wochenzählung zweimal, in zwei getrennten Beziehungen denken: es ist eine Wochenzählung für uns, לך הספר, und eine Wochenzählung vom ersten Sichelschwung וגו' מהחל hat uns persönlich frei gemacht, und hat seinen Abschluß in Gewährung der nationalen Selbständigkeit durch den Landbesitz gefunden. Von beiden Momenten vereint, haben wir die Wochen unserer Würdigmachung für den Anfang der Gesetzgebung (siehe 3. В. М. daselbst) zu zählen. Persönliche Freiheit ist nichtig ohne Gesetz, schlägt in unheilvolle Willkür um ohne Gesetz, die rechte Freiheit wohnt nur im Gesetz, vor allem Israel hat die persönliche Freiheit nur für seine Dienstunterordnung unter das Gesetz bekommen, Gesetzesvolk ist seine einzige Bestimmung, und es gehört die ganze Mannesarbeit eines frei gewordenen Mannes an sich selber dazu, um nun auch die Fesseln und das Joch der Begierden und Leidenschaften, den Trotz des Eigensinns und des Eigenwillens zu brechen, die ihn zum Sklaven der Sinnlichkeit und der Gesetzeshöhnung machen. Leicht ist es, die persönliche Freiheit als Gnadengeschenk aus Gottes Händen zu empfangen. Aber uns im Innern frei zu machen, so frei wie es die Gesetzsträgerschaft unseres Berufs verlangt, das fordert einen siebenfältigen, wiederholten Ansat unjeres inneren Vorwärtsstrebens: שבועה שבועה!

Und ebenso materieller Wohlstand ohne jene geistige Erleuchtung und sittliche Beredelung, die die materiellen Güter des Wohlstandes nur in dem Dienst des sittlich Höchsten, Wahren und Guten zur Verwendung kommen läßt, materieller Wohlstand ohne Lehre und Gesetz, und vor allem Israels Gottesland ohne Israels Gottesgesetz, Israels, das sein Land nur dem mit seinem Ahn geschlossenen Bunde verdankt, der eben nichts anderes, als בריה ההורה, als der Bund des Gesetzes, der Bund für das Gesetz ist, dem das Land und aller durch dasselbe gewährleistete Wohlstand nur wie das Mittel dem Zwecke untergeordnet sein soll: Israel das Land, ohne Israel das Gottesgesetz gegeben und erhalten, ist das positivste Mittel zu Israels Untergang. Israel ist verloren, hat

11. Und freust dich vor Gott, deinem Gotte, du und dein Sohn und deine Tochter und dein Knecht und deine Magd, und der Levite, der in deinen Thoren, und der Fremdling und die Waise und die Witwe, die sich in deiner Mitte befinden, an dem Orte, den Gott, dein Gott, erwählen wird, seinem Namen dort Stätte zu geben.

11. ושמחה לפני יהוה אלהיך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמך והלוי אשר בשעריך והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך במקום אשר יבחר יהוה אלהיך לשמו שמו שם:

stätte hinauf, um dort im Gesetzesheiligtum hingebungsvoll vor Gottes Angesicht zu erscheinen: der Ausdruck dieser erneuten Hingebung an Gott zur Erfüllung seines Willens auf Erden ist: *עולה ראה*. Sie sind *חנים*, sie rufen einen jeden Mann in Israel auf, sich als Glied der Nation in den um das gemeinsame Gesetzesheiligtum zu sammelnden Gesamtkreis einzufügen, und nur in dieser Mithörigkeit zum nationalen Ganzen sich seiner trübungslosen Stellung auf Erden bewußt zu werden. Diese im Gesamtgeföhle wurzelnde untrübbar Lebensheitere findet ihren Ausdruck in: *שלמי הגיגה*. Sie sind *מועדים*, von Gott bestimmte Vereinigungszeiten mit seinem Volke, in welcher Gott also zu uns kommen will, wie wir uns zu ihm erheben, in welchem Bewußtsein der Gottesgegenwart jedem gottnahen Menschen und Menschenkreise die Quelle der seeligsten Freude springt, eine Festesfreude, deren Ausdruck in *שמחה* gegeben ist. Diese Opferdarbringungen, mit welchen dem *ריקם פני יראו* entsprochen wird, sind hier in dem Gesamtbegriff: *דך מסה נדבה יר* gefaßt. *מסה* von *מסם*, wovon *מם*: der auferlegte Tribut, bezeichnet eine Schuldleistung an einen Höhern, unter dessen Forderungsberechtigung das Vermögen des Verpflichteten gleichsam „flüssig“ wird und einen Ein- und Herausgriff gestattet, wogegen *נדבה* die freiwillige, aus freiem Innern stammende Gabe ist, eine Freiwilligkeit, die ja durch das folgende: *אלריך כאשר יברכך ד' אריך* noch besonders ausgesprochen ist, indem damit dem zu Leistenden einen dem empfangenen Segen entsprechenden Umfang zu bestimmen, dem eigenen Ermessen anheim gegeben wird. Es wird also in der Erfüllung dieser Festopferanforderungen sowohl der *חובה* als der *נדבה*-Begriff zur Bethätigung kommen, und zwar, indem die Pflichtleistungen hier *מס*, *מכס*, Tribut, Steuer genannt werden, ist nach *Chagiga 8 a* das als *חובה* zu Leistende aus dem Profanvermögen des Pflichtigen direkt dem schuldigen Zwecke zuzuwenden, während das, was über diese *חובה* hinaus als *נדבה* solchem Zwecke zugewendet wird, eventuell auch aus bereits Geweihtem, dem Pflichtigen zur Verfügung stehenden, z. B. *מעשר שני* hinzugefügt werden kann. Auf diesem Ausdruck: *מסה יר* für Pflichtopferleistung beruht der allgemeine Kanon: *כל דבר בכחובה אינו בא אלא מן החולין* (siehe *Chagiga 7 b* und *8 a*).

זבחה שלמים ואכלה שם (5. B. M. 27, 7) heißt es: *ושמחה לפני ד' אריך* und findet nach *ספרי* auch die *שמחה לפני ד'* ihres Ausdruck in der Freude des *שלמים*-Opfermahls vor Gott. So auch *Pešachim 109 a*. Es ist dies die Quelle der *שלמי שמחה* der Feste überhaupt, und da hier die Anforderung nur als *שמחה* ausgesprochen ist, sich somit direkt nur auf die Opfermahlfreude, nicht auf die Opferdarbringung bezieht, so ist die Darbringung der *שלמי שמחה* an sich nicht *חובה* und kann eventuell durch *מעשר במה* und *ונדבה* zur Erfüllung kommen, während *עולה ראה* und *שלמי הגיגה* nur von *חובה* darzubringen sind (*Chagiga* daselbst).

12. Bleibe eingedenk, daß du Sklave in Mizrajim gewesen, und erfülle gewissenhaft diese Gesetze.

13. Das Fest der Hütten machst du dir sieben Tage, indem du aufließest aus deiner Scheuer und deiner Kelter,

14. und freust dich mit deinem Feste, du und dein Sohn und deine Tochter und dein Knecht und deine Magd, und der Levite und der Fremdling und die Waise und die Witwe, die in deinen Thoren.

12. וּבְכִרְתָּ בִּירְעֹב הָיִיתָ בְּמִצְרַיִם
וּשְׁמֵרְתָּ וְעָשִׂיתָ אֶת־הַחֻקִּים הָאֵלֶּה: פ

מפסטר. 13. הַג הַסֵּבֶת תַּעֲשֶׂה לָּךְ
שִׁבְעַת יָמִים בְּאֶסְפָּךְ מִגֶּרְנֶךָ וּמִיִּקְבֶּךָ:

1-4. וּשְׂמַחְתָּ בְּחֻגֶיךָ אַתָּה וּבְנֶךָ
וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמָּהֶךָ וְהַלְוִי וְהַגֵּר
וְהַיְתוּם וְהָאֵלֶּמְנָה אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ:

וגו', der Levite wird bezeichnet: אשר בשעריך, er lebt zerstreut in der Mitte der anderen Stämme, deren jeder ein geschlossenes Gebiet erhalten soll, worauf wir bereits oben Kap. 12, 12 hingewiesen. Es müssen die Levitenstädte nicht eine Konzentrierung der Leviten beabsichtigt haben. Diese Städte selbst waren ja durchs ganze Land zerstreut, und muß es in der Absicht gelegen haben, daß die Leviten auch außerhalb ihrer Städte unter der anderen Bevölkerung wohnen sollten. Von גר יהום ואלמנה heißt es אשר בקרבך, sie entbehren des Familienanschlusses und sollen diesen durch die Aufnahme in eurer Mitte finden. Was wir oben von dem Leviten bemerkt, das muß auch hier von Fremdling, Witwe und Waise verstanden werden. Sie müssen von den zur Gottesstadt wandernden Familien zur Festfeier mit hinaufgenommen worden sein. Deren Mitfreude gehört wesentlich mit zur Festfeier, und bezieht sich hierauf wohl ganz speziell das folgende וזכרת וגו'.

B. 12. וזכרת וגו' (siehe zum vorigen Verse). In dieser durchs Gesetz den überall sonst Verlassenen gesicherten Lebensfreude spricht sich am hervorragendsten der Charakter der dem aus der Knechtschaft erlösten Gottesvolke erteilten Bestimmung aus (siehe zu 3. B. M. 23, 22).

B. 13. הג הסבת (siehe über das Hüttenfest ausführlich zu 3. B. M. 23, 34 bis 43). Wir haben schon einleitend bemerkt, wie wohl das Hüttenfest erst mit dem Eintritt ins Land zur ersten Erfüllung gekommen sein werde und darum dessen wiederholte Anordnung eine Stelle in dem Compendium für den Landeseinzug zu finden hatte. War doch die Hüttenwanderung in der Wüste, deren Gedächtnis dieses Fest feiern soll, bis dahin noch der konkrete Zustand der Gegenwart.

באספך (siehe 3. B. M. 540 f.). — הג הסבת העשה ולא מן העשוי: du machst dir das Fest der Hütten, indem du aufließest von deiner Scheuer und deiner Kelter. Nicht aus dem, was als מרובך noch der Natur angehört, was du als Segen deiner Ernte und als Sicherung deiner Zukunft in dein Haus eingebracht: vielmehr aus dem, was du als wertlos in Scheuer und Kelter zurückgelassen hast, מפסלת גרנך ויקבך, das nicht wie jenes den Stempel der Menschenherrlichkeit tragend der טומאה unterliegt, konstruierst du dir das an den Gotteschutz mahnende Dach deiner Festhütte (Succa 12 a; — siehe 3. B. M. 544 f.).

B. 14. ושמחה בחגך וגו'. Obgleich alle Wanderfeste nach dem um Gott und sein Gesetzesheiligtum sich sammelnden nationalen Kreis הג genannt werden, so ist doch das Hüttenfest, wie bereits 3. B. M. 527 bemerkt, ganz besonders als הג charakterisiert

15. Sieben Tage begehst du Gott, deinem Gotte, das Fest an dem Orte, den Gott erwählt; denn es wird Gott, dein Gott, dich in allem deinem Heim-

15. שבעת ימים תחג ליהוה אלהיך
במקום אשר יבחר יהוה כי יברכך

und soll gerade in der dem Sondersein Vorschub leistenden Zeit der Ernte das Bewußtsein der von dem gemeinsamen Gesetze getragenen nationalen Zusammenhörigkeit am lebendigsten wecken und am lautesten zum Ausdruck bringen. Ebenso ist aber auch שמחה, das Frohwerden des Einzeldaseins vor Gott und das freudige Empfinden seiner beglückenden Nähe, obgleich ebenfalls Mizwaangebilde aller Feste, ganz besonders das Strebezziel des Hüttenfestes. In dem Festkapitel des dritten Buches ist „Freude“ nur bei dem Hüttenfeste ausgesprochen, und auch hier steht die Aufforderung zu שמחה wiederholt beim Hüttenfeste (Verse 14 und 15), während sie beim Wochenfest nur einmal (B. 11), beim Mazzothfeste aber überhaupt nicht ausdrücklich ausgesprochen und nur unserer Stelle analog, aus בחגך, und שמחה בחגך, das jedes חג zu שמחה auffordert, auch auf das מצות חג übertragen ist (siehe סמ"ג חגיגה, הל' קרבן חגיגה). In der That beginnt ja auch mit dem Wochenfeste recht eigentlich die bis zum Schluß des Hüttenfestes dauernde Zeit der שמחה (siehe zu Kap. 26, 11). Diese von unserer Stelle gegebene enge Verbindung von שמחה und חגיגה ist aber von hoher Bedeutsamkeit, sie spricht den Gedanken aus, daß die reine Einzelfreude nur auf dem Boden des nationalsten Gesamtgefühls gefunden werden soll, ebenso wie das nationale Gesamttheil nur in der beglückten Lebensfreude aller einzelnen seine Wirklichkeit zu suchen hat (vergl. 3. B. M. S. 537).

Wie bereits zu B. 13 bemerkt, findet der המרדש בזמן diese Festesfreude zunächst im häuslichen שלמים = Opfergenuß ihren Ausdruck. Indem es aber hier nicht wie dort heißt: ואלקך וגו', sondern allgemein: ושמחה בחגך, so geht diese Anforderung über Ort und Zeit des Tempels hinaus und spricht für alle Zeit und überall die Verpflichtung aus, sich und den Seinen am Feste reine Genussesfreuden zu bereiten (Besachim 109 a), und dürfte sodann durch den Schluß אשר כשעריך hier auch für die Zeit des Tempels die Verpflichtung gegeben sein, dem nicht mit hinaufgewanderten Angehörigen und Pflegebefohlenen אשר כשעריך, zu Hause, es nicht an Festesfreude fehlen zu lassen.

Moed Katan 14 b und Chagiga 8 b wird sowohl das ושמחה als das בחגך nach einander betont: du sollst dich freuen an deinem Feste, und: du sollst dich mit deinem Feste freuen, und daran die Sätze gelehrt: du sollst dich freuen an deinem Feste, daher: אבל אינו נוהג אבילותו ברגל, der Trauernde hält seine Trauer nicht am Feste, אבילותו: vorhandene Trauer wird mit Eintritt des Festes aufgehoben, אבילותו: am Feste durch Verwandtentod einfallende Trauer beginnt erst nach dem Feste (siehe Hurb Kap. 43 § 317 und vergleiche zu 3. B. M. 21, 12). Und eben so du sollst dich mit deinem Feste freuen, daher: אין נושאין נשים במועד, am Feste findet keine Hochzeit statt. Beides fließt aus dem Begriff חג, des am Feste vorherrschenden nationalen Gesamtgefühles. In ihm findet ebenso ein jeder Einzeltrauerschmerz seine Aufhebung und Milderung, als es kein besonderes Einzelfreudenfest trägt. אבילותו und שמחה ההוגה sind beide gleichmäßig eine Beeinträchtigung des חג Bewußtseins.

B. 15. שבעה ימים החג וגו'. Hier ist nur, dem Zwecke dieses Festkompendiums für die bevorstehende Dezentralisierung gemäß, wie auch bei den beiden vorangehenden Festen der Hinweis auf den von Gott zu bestimmenden Centralort hervorgehoben.

daß der Nacht des Aserethtages שמחה vorangegangen war, nicht aber der Nacht des ersten Tages. תוספו (Peschachim daselbst und ebenso Raschi Suda daselbst) ist damit die שמחה=Pflicht nicht auf die Aserethnacht beschränkt, sondern erstreckt sich umsomehr auch auf den ganzen Aserethtag, während Raschi in Peschachim die Pflicht lediglich auf die Nacht des Aserethfestes begrenzt auffaßt. Sedenfalls sind sämtliche Nächte des Hüttenfestes ebenso wie die Tage, mit Ausschluß der ersten Nacht, in die שמחה=Pflicht begriffen.

Bergegenwärtigen wir uns noch einmal den ganzen Text unseres Hüttenfestabschnittes, so fehlt doch, wie wir dies bereits wiederholt bemerkt und als charakteristisch für dieses Festkompendium begreifen zu können geglaubt, שמני עצרה gänzlich. Nur von den sieben סוכה=Tagen ist die Rede. Erwägen wir jedoch, wie sich uns bereits 3. B. M. S. 524 f. aus dem Begriff עצרה selbst die Bedeutung dieses achten Tages als das Fest des Beharrens, Behaltens und Festhaltens aller am Feste vor Gott gewonnenen Gedanken, Stimmungen und Gesinnungen für den nun anzutretenden Wandel durchs gewöhnliche Jahresleben mit allem feinen Wechsel, ergeben hat, und sich dieser עצרה=Tag auch schon durch sein Opfer (4. B. M. 29, 35) als ein Tag des stillen Sammelns vor Gott für solches ungetrübtes Stilleben nach den Tagen der lauten öffentlichen Hüttenfestfreuden charakterisiert: so spricht ja das והיית אך שמח, wie wir es soeben zu verstehen geglaubt, nichts als eben diesen עצרה=Gedanken aus, indem es uns auffordert, uns nicht nur am Hüttenfeste zu freuen, sondern freudenvoll zu bleiben, zu bleiben trotz allem, was unser nimmehr in dem nun festlich eingeleiteten Jahresgange harren möge, und der Sinn des והיית אך שמח ist buchstäblich nichts als: לרבות וט! אהרון לשמחה! Wenn aber nach Raschi in Peschachim in der That sich dieser Übergang der שמחה=Pflicht nur auf die עצרה=Nacht, nicht aber auf den עצרה=Tag erstrecken sollte, so würde dies sich vielleicht als eine spezielle Hervorhebung der allgemeinen לינה=Bestimmung für die besondere Pflicht der Festes=שמחה begreifen lassen (siehe zu B. 7). Nach allgemeinsten Auffassung erstreckt sich aber umsomehr diese שמחה=Pflicht auch auf den עצרה=Tag und nennt die Halacha nur האהרון לילי וט"א im Gegensatz zu לילי וט"א, für welche in der That "das שמחה=Gebot nicht eintritt. Wenn aber diese Unterscheidung des letzten Festabends von dem ersten dadurch motiviert ist, daß jenem bereits שמחה vorangegangen, diesem aber nicht, so dürfte dies überhaupt die שמחה der Festabende nur als Folge und Fortsetzung der am vorhergehenden Festtage gewonnenen שמחה begreifen lassen, und dieser Begriff für die ganze Auffassung unserer שמחה von wesentlicher Bedeutung sein.

Die ihren vollen Ausdruck im שלמי שמחה=Genuß findende Freude ist ja wesentlich das freudig gehobene Gefühl des Einzel- und Familiendaseins vor Gott. Dieses individuelle שמחה=Gefühl soll aber nie den Ausgangspunkt unserer Festempfindungen und Gedanken bilden, vielmehr soll es selbst nur auf dem Boden der von dem Feste gepflegten nationalen Gesamt- und Gesetzesangehörigkeit erwachsen, die vorzugsweise an den Tagen der Festzeiten zum Bewußtsein kommen und ihren Ausdruck in den den Tagen angehörigen שלמי הגיגה und עולות ראה (siehe zu B. 9) zu finden haben soll. Sie bilden die Basis der שלמי שמחה, und ist es, wie uns scheint, sofort klar, wie die שמחה=Bestimmung erst mit dem ersten Tage des Festes eintreten kann, der erste Abend aber ausgeschlossen bleibt. Fanden sich doch die zum Feste Gewanderten erst am ersten Tage mit ihren Festopfern im Gesetzesheiligtum allverient vor Gott zusammen, während der Festantritt am Abend seine Feier nur in Familienvereinigungen hatte. Im Jeruschalmi Suda IV, 5 wird dieser Gegensatz in der שמחה zwischen dem ersten und letzten Festabend denn auch geradezu also motiviert: ושמחה בחגך משמחה מהיית בחגיגה אהה, daß das שמחה=Gebot noch nicht am ersten Abend eintritt, weil

19. Du sollst den Rechtspruch nicht beugen und sollst kein Angesicht kennen und sollst keine Bestechung nehmen; denn die Bestechung blendet die Augen der Weisen und macht schwankend die Worte Gerechter.

19. לֹא-תִטֶּה מִשְׁפָּט לֹא תִכִּיר פָּנִים וְלֹא-תִקַּח שֹׁחַד כִּי הַשְׁחָד יַעֲוֶר עֵינַי תִּפְּמִים וַיִּסְלַף דְּבָרָי צְדִיקִים:

3. St. wäre diese Beziehung ein Kompetenzverhältnis gewesen und hätte sich das ב"ד שטכ כל שטכ zum Stamme wie הגדול כל ישראל zu verhalten. Faktisch gab es einen höchsten Gerichtshof von dreiundzwanzig in der Stadt Jerusa im Tempelvorraums, עזרה, ein Sנהדרין קטנה von dreiundzwanzig im Eingang des Tempelberges, הר הכהן, ein solches קטנה von dreiundzwanzig in jeder größeren Stadt, in jeder kleineren aber ein Gericht von dreien, ב"ד של שלשה (Sanhedrin 2 b).

als Delegierte der Gesamtheitsrepräsentanz erhalten sie die Befugnis beim Kriminalprozeß auf Grund von Zeugen, beim Zivilprozeß auf Grund einer Klage den Angeklagten vor ihr Forum zu zitieren und nötigenfalls dessen Erscheinen zu erzwingen. משפט צדק. (ספרי) זה מינוי הרדיינין: משפט צדק. und ebenso ferner: משפט וְלֹא תִקַּח שֹׁחַד פְּלוּנִי נָא אִישׁ פְּלוּנִי קְרוּבִי לֹא הָטָה מִשְׁפָּט לֹא תִכִּיר פָּנִים כְּמִשְׁפָּט וְהַמְמוּנָה לְהוֹשִׁיב דִּינִים שְׂמָא תֹאמַר אִישׁ פְּלוּנִי Kap. 1, 17: נָא אִישׁ אוֹשִׁיבֵנו דִּין אִישׁ פְּלוּנִי גָבוֹר אוֹשִׁיבֵנו דִּין אִישׁ פְּלוּנִי הַלְוֹנִי אוֹשִׁיבֵנו דִּין אִישׁ פְּלוּנִי יוֹדֵעַ כִּבְל לְשׁוֹן אוֹשִׁיבֵנו דִּין נִמְצִית מוֹכַח אִתְּ הַחַיִּיב וּמַחִיב אִתְּ הוֹכֵאִי לֹא מִפְּנֵי שֶׁהוּא רָשַׁע אִלֵּא מִפְּנֵי שֶׁאִין יוֹדֵעַ מַעֲלָה עָלָיו כְּאִלּוּ הִכִּיר פָּנִים בְּדִין. Nach dieser Auffassung sprächen unsere Sätze nicht sowohl von den Pflichten des Richters, als vielmehr von der Pflicht der mit Bestellung der Gerichte betrauten Gesamtautorität, solche Männer zu Richtern zu bestellen, daß durch sie nur das Recht, das ungebeugte Recht zum Ausdruck gelange, und sich bei solcher Bestellung nächst der Rechtfchaffenheit des Charakters nur von der erforderlichen Rechtskunde und Rechtsreinheit leiten zu lassen. Eine Forderung, die durch keinerlei sonstigen persönlichen, sozialen und wissenschaftlichen Eigenschaften ersetzt werden kann. Es bietet aber ganz besonders unsere Stelle eine Berechtigung zu dieser Auffassung, da hier ja ganz eigentlich die Einsetzung von Richtern im ganzen Lande der nationalen Gesamtheit zur Pflicht gemacht wird. Demgemäß wäre eine Zweckbestimmung des vorangehenden Gebotes: שופטים ושטרים וגו'. Die nationale Gesamtheitsrepräsentanz soll im ganzen Lande Richter und deren Exekutivbeamte, und zwar in solcher Weise bestellen, daß durch sie das Recht und nur das Recht zu Ausdruck und Geltung komme. Die folgenden, ebenfalls an die nationale Gesamtheitsrepräsentanz gerichteten Warnungen: לֹא תִטֶּה מִשְׁפָּט u. f. w. machten eben diese Gesamtheitsvertretung für jede im Lande vorkommende Rechtsbeugung, Parteilichkeit und Bestechlichkeit verantwortlich, wenn die Gesamtheit und ihre Vertreter durch Bestellung ungeeigneter Männer zu Richtern solche Gerichtsvergehen verschuldet. Die von ungeeigneten Richtern verübte Rechtsbeugung u. c. fällt auf die zurück, die sie zu Richtern bestellt. Also: לֹא תִטֶּה מִשְׁפָּט, du sollst durch die von dir bestellten Richter das Recht nicht beugen u. f. w.

B. 19. לֹא תִטֶּה מִשְׁפָּט. ספרי erläutert: לֹא תִטֶּה מִשְׁפָּט וְלֹא תִכִּיר פָּנִים כְּמִשְׁפָּט בְּמִמּוֹן וְלֹא תִקַּח שֹׁחַד כִּי הַשְׁחָד יַעֲוֶר עֵינַי תִּפְּמִים וַיִּסְלַף דְּבָרָי צְדִיקִים. Das Recht kann zweifach gebeugt werden. Der Richter kann sich ein ganz richtiges Urteil gebildet haben, aber er spricht gegen seine Rechtsüberzeugung das Streitobjekt: dem Unberechtigten zu, und es ist dies ein Beugen des Rechtspruches:

20. Recht, Recht verfolge, damit du lebest und das Land in Besitz nimmst, das Gott, dein Gott, dir giebt!

21. Pflanze dir keine Aschera, überhaupt keinen Baum neben den Altar Gottes, deines Gottes, den du dir errichten sollst,

20. צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדָּף לְמַעַן תִּחְיֶה וְיָרַשְׁתָּ אֶת-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ: ׀

21. לֹא-תִטַּע לְךָ אֲשֶׁרָה כָּל-עֵץ אֲצִל מִזְבֵּחַ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה-לָּךְ:

oder er bildet sich das Rechtsurteil, רין, nicht nach rein objektiv sachlichen Gründen, sondern räumt Rücksichten auf die Persönlichkeit der Parteien einen Einfluß auf seine Rechtsbeurteilung ein, er ist מכיר פנים ברין (siehe Kap. 1, 16 u. 17). ולא הקה שחר וגו' (siehe zu 2. B. M. 23, 8).

B. 20. צדק צדק תרדף. Als höchstes einziges, rein um seiner selbst willen anzustrebendes Ziel, dem alle anderen Rücksichten sich unterzuordnen haben, soll der nationalen Gesamtheit צדק, das „Recht“, die Gestaltung aller Einzel- und Gesamtverhältnisse nach den Anforderungen des göttlichen Gesetzes vorschweben. Dieses Ziel unablässig mit aller Hingebung zu verfolgen, ist Israels einzige Aufgabe, למען תחיה (החיה) und politische (ירשה u. f. w., damit hat er alles gethan, um seine physische (החיה) und politische (ירשה) Existenz sicher sich stellen. Indem hier das durch die Rechthuldigung und Rechtspflege zu schaffende politische Glück selbst nach der bereits vollzogenen Besitznahme des Landes — und von einer solchen Zeit spricht ja offenbar der Text — immer noch genannt wird, ist damit wohl die bedeutungsvolle Wahrheit niedergelegt, daß der Besitz des Landes in jedem Augenblick in Frage gestellt und es in jedem Augenblick durch die vom jüdischen Staatsganzen dem Rechte zu zollende Huldigung und Verwirklichung aufs neue in Besitz zu nehmen ist. Sanhedrin 32 b wird die Wiederholung des צדק צדק in unserem Sage noch dahin erläutert, daß damit einer jeden richterlichen Thätigkeit, auch der nicht entscheidenden, sondern ausgleichenden, das unparteiliche Recht als Richtschnur gegeben wird. צדק צדק תרדף אחר לרין ואחר לפשרה. Auch bei פשרה, bei dem Vergleich, den zu versuchen Sanhedrin 6 a לבצוע, bei jeder civilrechtlichen Streitfache Mizwa ist, soll der vermittelnde Richter keine der Parteien bevorzugen.

B. 21. לא הטע לך וגו'. Wir haben bereits 2. B. M. 34, 13 erläutert, wie אשרה ein der besonderen Obhut einer Gottheit unterstellter Baum sei, in dessen gesegnetem Gedeihen (אשר) die wirksame Gegenwart der Gottheit erblickt und verehrt wurde. Es entspricht dies ganz dem heidnischen Götterwesen, dessen Gottheiten vor allem Naturmächte waren, deren Walten sich vor allem in der Entwicklung und den Erscheinungen der physischen Welt befundete. Dazu steht aber das jüdische Gottbewußtsein in vollem Gegensatz. Nicht nur die physische Welt, in noch viel höherer, innigerer und unmittelbarer Weise bildet die geistig-sittliche Menschenwelt das Wirkungsbereich seines Gottes, und nur durch Unterstellung seines ganzen geistigen Seins, Wollens und Vollbringens unter das Machtgebot seines Gottes hat der jüdische Mensch auch seinen Anteil an dem physischen Gedeihen zu gewinnen. Er hat keine אשרה, überhaupt keinen Baum, כל עץ, neben den Altar seines Gottes zu pflanzen, den er „sich“ errichtet. Seine Altäre hat er „sich“, seiner Unterstellung und Weihe und Erhebung zu Gott zu errichten, und mit dieser Unterstellung, Weihe und Erhebung seines sittlich freien Menschenwesens zu Gott hat er auch seine sinnlich physische Welt der segnenden und schützenden Gottes-

Kap. 17. B. 1. Opfere Gott, deinem Gotte, nicht Ochs und Schaf, an welchem ein Fehler, an welchem irgend etwas Schlechtes ist; denn Gottes, deines Gottes, Abscheu ist es.

2. Wenn in deiner Mitte in einem deiner Thore, die Gott, dein Gott, dir giebt, ein Mann oder eine Frau betroffen wird, welche was schlecht ist in den Augen Gottes, deines Gottes, verüben, seinen Bund zu überschreiten;

י' 1. לֹא-תֹבַח לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ שׁוֹר וְשֵׂה אֲשֶׁר יִהְיֶה בוֹ מוֹם כֹּל דְּבַר רָע כִּי תֹעֲבֹת יִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ הוּא: ׀

2. כִּי-יִמָּצֵא בְקִרְבְּךָ בְּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר-יִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ אִישׁ אוֹ-אִשָּׁה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת-הַרְעָה בְּעֵינֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְעִקֵּב בְּרִיתוֹ:

gefährdet wäre, und **החיה וירשה** למען הרדף צדק צדק negiert in sprechendster Weise **מצבה** und **אשרה**.

Kap. 17. B. 1. **לא** ist ergänzender Schlußsatz des Vorhergehenden. Es war gesagt, daß die Hingebung an unser Pflichtleben, wie dies auf dem Gottesaltar zum Ausdruck gelangt, unser physisches und politisches Heil begründet. Hier wird nun hinzugefügt, daß diese Hingebung unser ganzes Wesen umfassen und ganz der Weise entsprechen müsse, die dem göttlichen Willen gemäß ist. Nichts darf an dem unserem hinzugebenden Wesen zum Ausdruck dienenden Opfertier fehlen (מום), und keine von allen den im 3. B. M. bezeichneten Gesehwidrigkeiten den reinen Ausdruck unserer Pflichthingebung trüben (כל דבר רע). **כל דבר רע** und **הועבה** umfaßt nach dem **בעל גרב** **יבלה והחייח**, **בעל מום קבוע ועובר**: פסולי המוקדשים und **איסורי המזבח** alle **ספרי** **אהנו ומחיר כלאים**, **רובע ונרבע מוקצה ונעבד**, **חוץ לזמנו וחוי למקומו**, **חולה וקן ומוורה**, **רופן** **23, 19**), und zwar wird hier die „Vollständigkeit“ und „Untadelhaftigkeit“ unseres Seins und Wollens, wie sie hier als konkretes Ziel aller staatlichen Wirksamkeit und als symbolischer Opferausdruck unserer Einzeln- und Gesamtaufgabe bezeichnet ist, sowohl vom Standpunkt unserer Thatbeziehung (**שור**) als der unseres Geschickes (**שה**) zu begreifen gegeben. Daß das Einzelne und die Gesamtheit: **שור** unserem „Herrn“ und: **שה** unserem „Hirten“ ganz und rein sei und heibe, das hat die Nationalrepräsentanz von ihrem Mittelpunkt aus durch ihre Delegierten in allen Theilen des Landes anzustreben.

B. 2. **כי ימצא גוי**. Im Anschluß an das Vorhergehende folgt hier die Norm für die kriminalrechtliche Prozedur, in welcher die Nationalrepräsentanz selbst oder durch ihre Delegierten ihre Aufgabe der Aufrechthaltung des Gesetzes bei vorkommenden Verbrechen gegen dasselbe zu lösen hat, und zwar wird dazu als Problem das höchste Verbrechen: **עבודה זרה** gewählt, dessen gerichtliche Verfolgung in keiner Weise etwa ein minder konzis umschriebenes Verfahren als bei irgend einem Verbrechen geringeren Grades zuläßt. Die Verfolgung auch dieses höchsten Verbrechens beruht, wie das ganze jüdische kriminalrechtliche Verfahren, lediglih auf Zeugenaussage mit Ausschluß allen Indizienbeweises; auch hier beginnt die gerichtliche Thätigkeit des Gerichts erst insolge geschlicher Anklage durch Zeugen, deren Aussage zugleich den Beweis zu erbringen hat, mit Ausschluß alles blos auf Denunziation beruhenden Inquisitionsverfahrens; auch hier unterliegt die Zeugenaussage der genauesten realen und formalen Prüfung; und auch hier ist das Verbrechen nur dann menschengertlichem Einschreiten verfallen, wenn das Bewußtsein und die Kenntnis des Verbrechers von dem gesehwidrigen Charakter seiner

3. er ist hingegangen und hat andern Göttern gedient und hat sich ihnen hingeworfen, und der Sonne oder dem Mond oder allem Heer des Himmels, das ich nicht befehligt hätte;

3. וַיֵּלֶךְ וַיַּעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וּלְשֶׁמֶשׁ אֶן לַיָּרֵחַ אֶן לְכָל-צְבָא הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי:

Handlung im Momente der Verübung konstatiert ist, wie alle diese Seiten in dem folgenden Probleme angedeutet sind.

ברכך begründende Wahrnehmung (vergl. 2. B. M. 22, 3 und 4. B. M. 15, 32, 33). Obgleich מצא auch ein beabsichtigtes, durch Suchen erlangtes Finden bezeichnet, so bedeutet es doch in der Regel ein unbeabsichtigtes Finden, und entspricht dies dem vollkommen objektiven Verhältnis, in welchem die Zeugen an das durch ihre Aussage zu konstataierende Faktum hinangetreten sind.

ברכך באחר שערך, der Angeredete ist die nationale Gesamtheit. In welchem Orte ihres Gebietes auch das Verbrechen verübt wird, ist es „in der Nation“ verbrochen worden und liegt der nationalen Gesamtheit, in ihren Gliedern als Zeugen, sowie in ihrer Repräsentanz oder deren Delegierten als Gericht, die Aufrechthaltung des Gesetzes dem Verbrechen gegenüber ob.

אשר יעשה את הרע בעיני ר' א' לעבר בריהו ist wohl nicht bloß eine Charakterisierung des im folgenden als Problem gewählten ע' = Verbrochens, sondern die ganz allgemeine Charakterisierung eines jeden zur richterlichen Kognition erwachsenden Verbrochens. Die Übertretung eines jeden Verbotes, also die Verübung dessen, was Gott als רע בעיני ר' ausgesprochen hat, ist ein Überschreiten seines בריהו. Ausnahmslos, ein jedes der göttlichen Gesetze ist von wiederholtem בריהו (siehe 2. B. M. 24, 8 und 5. B. M. 28, 69 u. 19, 8, sowie Sota 37 b) getragen und damit als בריהו, als das Absolute, für immer Unverbrüchliche dahin gestellt (siehe 1. B. M. S. 119). Zur richterlichen Kognition erwächst ein Verbrechen nur dann, wenn das, was רע בעיני ה' א' ist, in dem Bewußtsein geübt wird, daß man damit בריהו sei, also, wenn dem Verbrecher im Momente der That der verbietende Gesetzesauspruch mit seinen strafrechtlichen Folgen gegenwärtig war, wenn er das רע בעיני ה' א' geübt hat in dem Bewußtsein, daß er damit בריהו sei. Ein Umstand, der nur durch התראה, durch gesetzliche Warnung durch die Zeugen im Augenblicke des Verbrochens und durch ausdrückliche התראה, durch ausdrückliche Erklärung des Verbrechers zu konstataieren ist, daß er es nichts desto weniger und mit vollem Entgegensehen der Folgen übe. Daher die an die Zeugen zu richtenden Fragen: ההייתם בו קבל עליו התראה היתיר עצמו למיחה תוך כדי דבור וגו' (Sanhedrin 40 b; — siehe zu 3. B. M. 20, 17 und 4. B. M. 15, 33; siehe auch B. 6).

ב. 3. וילך ויעבר (vergl. Kap. 13, 6 u. 14). Es drückt dieses „Hingehen um etwas zu thun“ wohl die ganze gegensätzliche Ferne aus, in welcher ein solches Verbrechen dem jüdischen Menschen stehen soll, und zugleich die Kühnheit, die dazu gehört, ein solches Verbrechen mit vollem Bewußtsein dieses Gegenfases zu üben.

ויעבר וישתחו (siehe zu 2. B. M. 20, 5).

אשר לא צויתי, schwierig ist dieser Satz, wenn man das Relativum אשר auf die עבודה und השתחוויה bezieht. עבודה und השתחוויה לא צויתי ist ja nicht nur etwas Nichtgebotenes, sondern etwas Verbotenes und zwar das positivste Verbotene unter allen Verboten. Man müßte es denn etwa speziell auf die dem וכל וירח

4. und es wird dir ausgefragt und du hast es in Verhör genommen, so sollst du sorgfältig forschen, und ist es

4. והגד-לך ושמעת ודרשת היטב

עבודה זרה zugewandte עבודה זרה etwa in dem Sinne beziehen, in welchem רמ"ב (I und II הלכו' ע"ו) den Ursprung der Abgötterei zu den Zeiten Enosch aufsaßt, daß etwa ohne Verleugnung des einzig Einigen, ja in vermeintlicher Verehrung desselben, den Himmelskörpern als dessen Dienern Verehrung gezollt worden wäre, welches dann eben nur ein Verbrechen wäre, weil Gott diese Verehrung seiner Diener als solcher nicht geboten hätte. Wir glauben aber noch zweifeln zu dürfen, ob eine solche dem צבא השמים zugewandte עבודה זרה, so gewiß sie Asur ist, schon הייב מיתה wäre כל זמן שלא קבלו עלי באלה, ihm vielmehr nur als Geschöpf und Diener des einzig Einigen Verehrung gezollt worden (siehe III הל' ע"ו zu כ"מ). Wir glauben vielmehr, das: צבא השמים auf das unmittelbar vorhergehende השמים, das ja auch שמש וירח mit begreift, beziehen zu dürfen, so daß gerade jene keinen völligen Abfall in sich fassende עבודה זרה aus diesem Problem ausgeschlossen wäre. Es sind hier nämlich zwei Kategorien genannt: אלהים אחרים, Götter heidnischen Wahnes, denen gar keine reale Existenz zu Grunde liegen, bei welchen daher eine ihnen zugewandte עבודה זרה stillschweigend die Anerkennung als Gottheiten involviert, und שמש וירח וכל שמש וירח, reale mit Macht und Einfluß bekleidete Wesen, deren Verehrung nur dann vollen ע"ו-Charakter trägt, wenn sie in ihrem Machteinfluß als selbständige Göttermächte begriffen werden. Es hieße demnach hier: der Sonne oder dem Monde oder dem ganzen Heere des Himmels, das ich nicht befehligt hätte, d. h. er dient und beugt sich ihnen in dem Sinne, daß sie nicht von mir ihre Weltstellung erhalten und nicht unter meinem Befehle stehen. Vergleiche: המימך צויה בקר (Job 38, 12), insbesondere: ידי נטו שמים וכל צבאם צויה (Jesajas 45, 12).

Megilla 9 b wird unter den Änderungen, die sich die siebenzig jüdischen Weisen in den für Ptolomäus angefertigten Übersetzungen des Pentateuchs zur Verhütung von Mißverständnissen erlaubt haben, auch unsere Stelle angeführt, bei welcher sie sich den Zusatz לעיבודם erlaubt und übersetzt hätten, als stände לעיבודם צויה לא צויה, deren Dienst ich nicht geboten, und erläutert Rashi als Motiv dieser Änderung, damit man es nicht verstünde: אשר לא צויה שיהיו, deren Dasein ich nicht geboten, und daraus folgern könnte, sie wären wirklich Gottheiten. Vergleichen wir die übrigen dort aufgeführten Abweichungen, so entsprechen die meisten nicht dem wirklichen Sinne des Textes, geben vielmehr einen davon abweichenden Sinn, weil der wirkliche Sinn zu Mißverständnissen veranlassen könnte. So: וישלח אה ואטומי בני ישראל, כי באפס הרגו שור, והצחק שרה בקרוביה, ובדמותה, אשר חלק אהם להאיר לכל העמים. Selbst das בראשית ברא ונקבה בראו, אלדים ברא בראשית, אשר חלק אהם להאיר לכל העמים, על נושא בני אדם, vermischt doch den eigentlichen Sinn des Textes.

Iren wir nicht, so ist dies eine Bestätigung unserer Auffassung dieser Stelle. Dieser ist vielmehr: אשר לא צויה, ist keineswegs der wirkliche Sinn derselben. Dieser ist vielmehr: אשר לא צויה, nur daß es nicht positiv gemeint ist, wie es mißverständlich aufgefaßt werden könnte, sondern hypothetisch: צבא השמים wird gedient, in der Meinung, daß ich sie nicht schaffend und gesetzgebend geordnet hätte, „daß sie meinem Befehle nicht unterständen.“

B. 4. והגד-לך ושמעת ודרשת היטב ist die Aussage der Zeugen, und die gerichtliche Verhör derselben, ודרשת היטב die vorchriftsmäßige Ausforschung der Zeugen durch die Zeugen und die Zeugen (siehe zu Kap. 13, 15).

7. Die Hand der Zeugen sei zuerst an ihn, um ihn zu töten, und die Hand des ganzen Volkes zuletzt; du hast das Schlechte wegzuschaffen aus deiner Mitte.

7. יַד הָעֵדִים תְּהִיָּה־בּוֹ בְּרֵאשֶׁתָּהּ
לְהַמִּיתוֹ וְיַד כָּל־הָעָם בְּאַחֲרָתָהּ
וּבְעֶרְפָּתָהּ הִרְעֵה מִקִּרְבְּךָ: פ

zwei Zeugen ganz dieselbe Beweisraft wie dreien und hunderten innezuwohne und zwei Zeugen hunderten gegenüber treten können; andererseits: obgleich zwei Zeugen vollkommen genügen, dennoch eine größere zu einem Zeugnis vereinigte Anzahl, ebenso wie zwei also eine einzige unteilbare Einheit bilden, daß auch bei dreien und mehreren Zeugen die הוֹמָה=strafrechtliche Folge (siehe zu Kap. 19, 19) für jeden nur eintritt, wenn sie alle des הוֹמָה=Verbrechens überführt worden; daß auch der dritte und folgende, an sich überflüssige Zeuge, wie die beiden erstvernommenen die הוֹמָה=Folge zu tragen hat, und daß endlich, wenn unter dreien, ja hunderten zu einem Zeugnis vereinigten Zeugen auch nur einer durch Verwandtschaft oder sonstigen Mangel untüchtig zum Zeugen befunden wird, das ganze Zeugnis ebenso nichtig ist, als ob von zwei Zeugen einer untüchtig befunden. על פי שנים עדים או שלשה עדים יומה המת אם מהקיימת העדות בשנים למה פרט הכתוב בשלשה אלא להקיש שנים לשלשה מה שלשה מוזימן את השנים אף השנים יזימו את השלשה ומנין אפילו מאה ת"ל עדים ר' שמעון אומר מה שנים אינו נהרגין עד שיהיו שניהם זוממים אף שלשה אינו נהרגין עד שיהיו שלשתן זוממן ואפילו מאה ת"ל עדים רע' אומר לא בא השלישי להקל אלא להחמיר עליו ולעשות דינו כיוצא באלו וכו' ומה שנים נמצא אחד מרוב קרוב או פסול עדותן בטלה אף שלשה נמצא אחד. מהן קרוב או פסול עדותן בטלה מנין אפילו מאה תלמוד לומר עדים (מכות ה' ב')

(Dies scheint für das Verständnis unseres Textes zu ergeben: Hiesige es: על פי שנים או שלשה עדים, auf den Ausspruch zweier oder dreier Zeugen, so wäre mit der Zahl: drei die gleichstellende Bestimmung geschlossen und wäre man nicht berechtigt, weiter zu gehen. על פי שנים עדים או שלשה עדים läßt aber ebensoviele Zeugen als nur den Anfang einer ins infinitum fortschreitenden Reihe beginnen.)

Über die Momente, welche die korporative Einheit mehrerer Zeugen einer Rechts-sache mit den hier bezeichneten Folgen bedingen, ob die gleichzeitige Wahrnehmung mit Zeugenabsicht (ראיה), oder die gleichzeitige Aussage (הגדרה), ob jedes dieser Momente für sich, oder nur beide zusammen, darüber gehen die Auffassungen auseinander. Bei Fällen, in welchen die Wahrnehmung von Zeugen gar nicht zu einer gerichtlichen Aussage führen soll, sondern die Rechtsgültigkeit eines Aktes, wie קרושין und גטין (siehe zu Kap. 24, 1) durch die Gegenwart zweier tüchtiger Zeugen bedingt ist, da ist es jedenfalls geboten, durch spezielle Bestellung zweier Zeugen von unanfechtbarer Zeugentüchtigkeit zu dem Akte alle anderen auszuschließen, damit durch die etwaige Gegenwart von Verwandten oder sonstigen zum Zeugnis Untüchtigen die Rechtsgültigkeit des Aktes nicht zweifelhaft gemacht werden könne (siehe תוספ' dafelbst und Ch. M. Kap. 36).

ומה המת, daran, daß hier der Verbrecher bereits vor der Hinrichtung, ja vor der Verurteilung, da es sich erst um das Zeugenberufen handeln wird, knüpft sich (Sanhedrin 41 a) die bereits oben (zu B. 2) erwähnte Halacha, daß im Momente der That nicht nur das Verbot, sondern auch die darauf erfolgende Todesstrafe müsse vorgehalten worden sein und er ausdrücklich unter solcher eventueller Voraussetzung das Verbrechen begangen habe, עזמו למיתה. Er trägt also schon ein vollendetes Todesurteil, indem er vor Gericht erscheint, und die Aufgabe des Gerichtes ist vielmehr zu untersuchen, ob sein Fall keine freisprechenden Gründe zuläßt, ושפטו העדה והצילו העדה (siehe 4. B. M. 35, 24 u. 25, sowie Jeschurun Jahrg. XII). Beshoroth 18 b

hier von einem im übrigen zur Entscheidung voll befähigten Gesetzeskundigen, und nicht von einem überhaupt nicht zur Gesetzesentscheidung Berufenen handelt. Ein solcher würde nicht den V. 12 ausgesprochenen Folgen eines ממרה ובכז, einer dem höchsten Tribunal entgegenhandelnden Autorität unterliegen, הכתוב, כי יפלא ממך דבר כמופלא שבכז (Rashi). Einem להוראה הגיע תלמיד ist eben alles פלא (siehe רמ"ב im Kommentar zur משנה).

בין נגע לנגע, בין דין וכאי לדין הייב: בין דין לדין, בין דם טמא לדם טהור: בין דם לדם (רשי). Damit wären denn drei Hauptkategorien bezeichnet, in denen sich ein Entscheidungszweifel treffen könnte: איסור והיתר (בין דם לדם), (בין נגע לנגע) טומאה וטהרה, (בין דין לדין) ונפשות. Man schwankt, ob man das דם für טמא oder טהור (לבעל), den Angeklagten für דיני ממנוח, (בין דם לדם) איסור והיתר, (בין נגע לנגע) טומאה וטהרה, (בין דין לדין) ונפשות erklären soll. (Misrachi scheint entgegen zu sein, daß es nach unserer Lesart in der Sanhedrin 81 a) nicht heißt: בין דם נדה לידה, sondern בין דם לדם, בין דם לדם, sondern לידה לידה, נגעי כהים נגעי כגרים נגעי אדם, דיני נפשות דיני ממונות דיני מכות וזבה, und so auch נפשות דיני ממונות דיני מכות וזבה, und offenbar nicht die Alternative des Zweifels, sondern Gesetzeszitate aufgezählt sind, die unter דם, דין, נגע zu begreifen wären, unter welchen sich ein Zweifel ergeben mag, ebenso wie die ferneren והקדשות והערבין u. f. w.)

דין בשעריך. דין בשעריך faßt alle sonstigen Fälle zusammen, hinsichtlich deren sich ein Gesetzeszweifel ergeben mag, die בשעריך durch die Gerichtsdelegierten in den Städten und Stämmen (siehe V. 18) nicht zum Austrag gebracht werden können, dort vielmehr דברי ריבוח offene Streitfragen unter den Gesetzesautoritäten bleiben.

וקמה (באשכנז) jeder Gerichtshof wird in seiner Funktion sitzend gedacht. In jedem Orte war täglich bis zur Mittagsstunde permanente Gerichtssitzung, wo jeder, der ein Rechtsurteil oder eine Gesetzesentscheidung suchte, die zum Spruch Befugten beisammen fand. Ward nun durch einen solchen ungelösten Zweifelsfall ein Gerichtshof selbst belehrungsbedürftig, so hat er seine Sitzungen zu unterbrechen und erst dorthin hinaufzuwandern, wo ihm die Entscheidung werden kann (Raschi daselbst).

ועליות (באשכנז) מלמד שבית המקדש נבנה מא"י ועליות (באשכנז) das Gesetzesheiligtum, in dessen Räumen auch der oberste Gerichtshof seine Sitzung hatte, lag höher als alle Wohnörter des jüdischen Landes.

באשכנז (באשכנז) der Ort selbst (באשכנז) der Ort selbst ist für die hier gegebene Bestimmung von wesentlicher Bedeutung. Wie Gott eine einzige Stätte erwählt hat, um dort das Zeugnis seiner Gesetzesoffenbarung niederzulegen, die Anforderungen und Konsequenzen dieses Gesetzes in symbolischen Darstellungen zu der Nation reden zu lassen und deren Umgebung an dieses Gesetz in symbolischen Handlungen entgegenzunehmen: so hat er auch dieselbe Stätte als die einzige Ortlichkeit bezeichnet, wo die höchste Gesetzesautorität für die konkrete Erkenntnis und Verwirklichung dieses seines Gesetzes ihren Sitz haben soll, also, daß die symbolische und konkrete Zentralstelle des Gesetzes nur eine sei. Man kann sagen: was die כהונה für den Priester sind, das ist die הגויה für das Sנהדרין. Nur auf dem Boden des Gesetzesheiligtums in der dem Altar zur Seite ihm eingeräumten Halle ist auch das Sanhedrin, dieses aus der geistigen Elite der Nation bestehende höchste Gesetzeskollegium, mit der Fülle seiner Attribute bekleidet, also, daß nur so lange es dort seinen Sitz hat, ihm sowohl, als seinen in die Städte des Landes delegierten Gerichtshöfen das Urteil über Leben und Tod, דיני נפשות, und ebenso, nur wenn dem in Folgendem besprochenen Funktionär die Entscheidung des Sanhedrin von dieser Stätte aus erfolgt war, sein Zuwiderhandeln das Leben verwirkt (Sanhedrin 14 b; Aboda Sara 8 b רש' und הוספא [daselbst]; — vergl. 3. B. M. S. 74 f.)

10. Nach dem Ausdruck des Wortes, das sie dir von jenem Orte aus, den Gott erwählen wird, sagen werden, hast du zu thun, hast sorgfältig zu vollbringen allem gemäß, was sie dich lehren.

11. Auf den Ausdruck der Lehre, die sie dich lehren, und auf das Recht, das sie dir sagen, hast du dein Thun zu gründen, darfst nicht weichen von dem Worte, das sie dir sagen, rechts und links.

10. וְעָשִׂיתָ עַל־פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ מִן־הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יֹרֶךְ:

11. עַל־פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יֹרֶךְ וְעַל־הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר־יֹאמְרוּ לְךָ תַעֲשֶׂה לֹא תִסּוֹר מִן־הַדָּבָר אֲשֶׁר־יִגִּידוּ לְךָ יְמִין וּשְׂמָאל:

B. 10. ועשית וגו'. וועסיה ווג', נגר, ist der eigentliche Ausdruck für einen jeden Ausdruck, welcher dem andern etwas Thatsächliches zum Bewußtsein bringt. Es stellt etwas „objektiv“ hin. Daher: Bericht von Geschehenem und Gesprochenem. Daher ebenso Ausdruck für Offenbarung: ויגר לכם אה בריחו (Kap. 4, 13), מגיד דברו, ויגר לך (Kap. 4, 13), ויגר לך אביך ויגרך (Kap. 32, 7). Daher auch B. 9 der allgemeine Ausdruck für die vom höchsten Gesetzestribunal ergehende Entscheidung. Mag diese Entscheidung auf Überlieferung, Folgerung oder Anordnung beruhen. Sie ist für die ganze Nation und deren Gesetzesfunktionäre eine הגרה, ein objektiv hinausgegebener Ausdruck, der für Lehre und Praxis fortan als Gesetzesfaktum zu Grunde zu legen ist. Diese Verpflichtung zur unverbrüchlichen Befolgung der auf Anfrage von dem höchsten Tribunal erfließenden Entscheidung ist in diesem (B. 10) ausgesprochen, und zwar ist diese Entscheidung nach der Quelle, aus welcher sie geschöpft sein kann, zwiefach charakterisiert, als הגרה im engeren Sinne und הוראה im engeren Sinne: Tradition. Dein Zweifel war entstanden, weil dir ein der mündlichen Tradition angehöriges Gesetzesfaktum, eine הלכה למשה מסיני, entgangen war. Das ב"ד הגדול ergänzt dir die Tradition: והוא היה. Oder ihre Entscheidung ist eine הוראה: eine vermittelt der vom Gesetzgeber für die Auffassung und Forschung seines Gesetzes sanktionierten hermeneutischen Regeln, כגון מרות שהחורה נדרשה בהן, vollzogene Folgerung, oder eine zur praktischen Aufrechthaltung des Gesetzes getroffene Anordnung, beides im Gegensatz zur הגרה, zur reinen Tradition, ein Resultat reproduzierender oder produzierender Geistesoperation, somit יורוך, הוראה. Für das eine wie für das andere ergeht die Verpflichtung לעשות וגו' ושמרה לעשות, mit verstärktem Nachdruck für הוראה: לעשות, je mehr bei der הוראה doch eine menschliche Geistesaktivität schöpferisch mitwirkt.

B. 11. ועשית וגו'. Was B. 10 für einen einzelnen zur Entscheidung gebrachten Fall zur Pflicht gemacht ist, wird hier (B. 11) allgemein für die ganze Gesetzespraxis als bindende Verpflichtung ausgesprochen, und zwar in der bereits ange deuteten Dreiteiligkeit der gesetzlehrenden Wirksamkeit des höchsten Tribunals: die Gesetzesforschung schützende und fördernde Anordnung von גזרות und תקנות, die eigentlichen הוראות, zu denen die allgemeine Verpflichtung bereits wiederholt in dem Ge-
bote gegeben ist (siehe 2. B. M. 23, 13 und 3. B. M. 18, 30); die von den traditionellen hermeneutischen מרות getragenen Resultate der Gesetzesforschung, המשפט אשר הרבר אשר

12. Der Mann aber, welcher in Frevel handeln wird, dem Priester, der dort Gott, deinem Gotte, zu dienen steht, oder dem Richter nicht zu gehorchen, der Mann soll sterben, und du sollst das Schlechte fortschaffen aus Israel,

12. וה'איש אשר יעשה כדון לבלתי שמוע אל הכהן העמד לשרת שם את יהוה אלהיו או אל השפוט ומת האיש הוא ובערת הרע מישראל:

העשה ולא חסור, für alle drei fordert der Gesetzgeber gebietend und verbietend, die unentwegte Befolgung, und hat damit allen Aussprüchen des גדול in vor-hinein eine die ganze Nation verpflichtende Gesetzesfunktion erteilt. (ה' כמרים וגו' ספרי). (רמב"ם I, 2). Allen מצוה דרבנן liegt somit eine דאורייתא=Verpflichtung zu Grunde, und ist das Zuwiderhandeln gegen eine rabbinische Verordnung nichts weniger als die Übertretung eines göttlichen Gebots und Verbots, weshalb wir ja auch vor der Erfüllung eines rabbinischen Gebotes: — אשר קדשנו במצוותיו וצונו mit voller Befugnis sprechen (Sabbat 23 a). Es haben jedoch die Chachamim ihre Anordnungen scharf markiert und sie dadurch für die Klarstellung der Gesetzeskunde kenntlich von den אורייתא=Gesetzen unterschieden, indem sie für dieselben in manchen Beziehungen eine leichtere Behandlung statuierten, so בשל סופרים הלך אחר המיקל, ספק דאורי' לחומרא ספק דרבנן לקולא אין, וגורן גורה לגורה u. s. w. (siehe שורש ראשון, ספר המצות זג מגלה אסתר). Und wenn sie gleich nach dem Gesetze befugt gewesen wären, ihre zum Schutze der Gesetzeserfüllung zu treffenden Anordnungen mit diktatorischer Rechtsverbindlichkeit hinauszugeben, so haben sie dies doch in der Regel nicht gethan, haben vielmehr ihren Anordnungen erst dann volle Gesetzeskraft definitiv zuerteilt, wenn sie durch praktische Aufnahme in dem größten Teile der Nation die letzte Sanction erhalten halten: פשט איסורו ברוב ישראל, גורו וקבלו (Aboda Sara 36 a u. b).

B. 12. והאיש, spricht von dem Gesetzeslehrer, der (B. 8) veranlaßt war, einen zwischen ihm und seinen Kollegen streitig gebliebenen Fall der Entscheidung des גדול in der לשכת הגזית zu unterstellen. Wenn er die Entscheidung nicht adoptiert und fortfährt, nach seiner bisherigen Ansicht praktische Fälle dem vom גדול er-flossenen Urtheil entgegen zu entscheiden, so hat er das Leben verwirkt, הזור לעירו שנה ולמד כדרך שהיה למד פטור ואם הורה לעשות חייב שנאמר והאיש אשר יעשה כדון לעשות (Sanhedrin 86 b).

אל הכהן העמד לשרת שם וגו' (siehe zu 2. B. M. 28, 35). — Es ist schon zu B. 9 bemerkt, wie der Singular das ganze Gerichtskollegium als durch den Vorsitzenden repräsentiert begreift. Es ist auch dort bereits bemerkt, daß die Anwesenheit von כהנים in dem Kollegium des גדול כ"ד wünschenswert, wenngleich nicht notwendig war. Hier ist nun die zwiefache Möglichkeit vorausgesetzt: entweder, daß der Vorsitzende des Kollegiums ein כהן sei, der zugleich וגו' לשרת שם, oder ein Nicht-כהן, der dem כמרא וקן nur in der Eigenschaft als Vorsitzender des Richterkollegiums gegenüber stände. Im ersten Falle würde schon in der Persönlichkeit des Vorsitzenden, der ihm den Spruch des Kollegiums zu verkünden hatte, der tief innige Zusammenhang der Gesetzeshandhabung mit dem Dienst des Gesetzesheiligtums in höchster Prägnanz entgegen getreten sein, der ihm im zweiten Fall nur durch die Örtlichkeit gegenwärtig war. Der Begriff שרת, unter welchen der Dienst des כהן am Heiligtum gefaßt wird, spricht ja für dessen Diensthandlungen die Bedeutung aus, daß durch sie die Gestalt zum Ausdruck kommt, welche alle Einzeln- und Gesamtverhältnisse der Nation gewinnen sollen

13. וְכָל-הָעָם יִשְׁמְעוּ וַיִּרְאוּ וְלֹא יִירֹדוּן עֹד: 8
 13. und das ganze Volk höre es und fürchte sich und frevele also nie mehr.

um dem göttlichen Wohlgefallen zu entsprechen, und in dem Dienste der konkreten Verwirklichung dieser Gestaltung steht die Handhabung des Gesetzes. Das jüdische Gesetz mit allen seinen Normen für das individuelle und soziale Leben steht nicht im Dienste irgend einer menschlich gewonnenen Rechts- oder Zweckmäßigkeitssidee. Es ist die Verwirklichung des göttlichen Willens auf Erden, wie dieser in den schriftlichen Grundzügen des Gesetzes, dem das Heiligtum erbaut ist, niedergelegt und in weiterer Ausführung durch die mündliche Überlieferung zum Ausdruck kommt, in dessen Dienst das Gesetz und dessen Handhabung steht, und es ist derselbe gesetzgebende Gotteswille, welcher den Entscheidungsauspruch seines jedesmaligen auf dem Boden seines Heiligtums versammelten höchsten Gesetzeskollegiums als allein maßgebend für die praktische Verwirklichung seines Gesetzes sanktioniert. In der Ausführung dieses Entscheidungsauspruchs wird dem göttlichen Willen und Wohlgefallen für die praktische Gestaltung unserer Verhältnisse auf Erden entsprochen, und jedes praktische Zuwiderhandeln gegen diesen Ausdruck — wäre er selbst an sich irrig — handelt dem göttlichen zuwider. Es ist damit keineswegs dem höchsten Tribunal eine objektive Unfehlbarkeit vindiziert. Aber es ist Gottes, unseres Gesetzgebers Wille, daß sein Gesetz nach dessen Ausdruck zur Verwirklichung komme. Das spricht die Bedingung: אשר יגידו לך מן המקום ההוא (W. 10) aus, und darum ist nicht ein theoretischer Widerspruch, sondern eine praktische Ungehorsam provozierende Gesetzesentscheidung das todeswürdige Verbrechen. Ausdrücklich erläutert ספרי לא הסור וגו' מין ושמאל אפי' מראים בעיניך על שמאל שהוא ימין zum vorigen Verse: ועל ימין שהוא שמאל שמע להם.

W. 13. ולא יספו לעשות (siehe zu Kap. 13, 12). Beim מסיה heißt es ולא יספו לעשוה, עדים וזממין (Kap. 19, 20) וקן ממרא וזממין (Kap. 21, 21) heißt es nicht בן סורר ומורה, וכל ישראל ישמעו, וכל ישראל יראו, sondern: ועוד כדבר הרע הזה, und zwar bei סורר ומורה (siehe Kap. 21, 18): um das ממרא-Verbrechen zu begehen, muß man eben ein סורר ומורה, ראוי להוראה, sein. Nicht daher Verhütung der gleichen Verbrechen ist bei beiden Motiv der größten Öffentlichkeit, sondern dem Ernst der Erziehung und des Elterngehorsams, sowie des Gehorsams gegen das überlieferte Gesetz und dessen Träger im allgemeinen soll durch diese abschreckenden Beispiele Vorstoß geleistet werden. וכן ענין וקן ממרא הוא כדי שירעו כל העם כח הקבלה מתורתנו הקדושה וכל החולק עליה אפילו המופלא שבב"ד כיון שהרבים חולקים עליו יש לו לחזור בדבריו ולהורות כדבריהם כדי שלא ירבה מחלוקת בישראל והיינו דלא כחבי גבי וקן ולא יסיפו לעשוה כדבר הזה שאין החשש מפני זקנים אחרים שימרו אלא כחבי ולא יירודו (וקן) (ראו דאפילו) על הקבלה האמיתית (ראו).

Obgleich die gebietende und verbietende Verpflichtung zum abweichungslosen Gehorsam gegen die Ausprüche des הגדול ב"ד (Verse 10 u. 11) durchaus allgemein ist, so zieht doch nur ein bestimmter praktischer Widerspruch die Todesstrafe nach sich, und ist darin (Sanhedrin 87 u. 88) die Halacha nicht ganz entschieden, ob nur ein wider-

14. Wenn du zu dem Lande kommst, welches Gott, dein Gott, dir giebt, und du hast es in Besitz genommen und wohnst darin, so wirst du sagen: Ich möchte über mich einen König setzen, wie alle Völker, die um mich sind.

14. שני כִּי־תָבֵא אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ וַיְרִשְׁתָּהּ וַיֵּשְׁבְתָהּ בָּהּ וְאָמַרְתָּ אֲשִׁמָּה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתָי:

spruchsvolles Zuwiderhandeln hinsichtlich solcher Verbote חטאה כרה ושגגתן חטאה oder die doch zu solchen כרה=Übertretungen führen können, die Strafbarkeit des ממרא וקן bedingt, oder es nur wesentlich ist: ער ראכא הורה וירור, d. h. daß es ein Verbot betrifft, das seinem Hauptinhalte nach in dem schriftlichen Gesetze niedergelegt ist, seine näheren Bestimmungen aber durch die mündliche Überlieferung erhält. Da ferner das Verbrechen eine Begehungsünde, nicht eine Unterlassungsünde sein muß, — es heißt: אשר יעשה בדרך — so kann dies in der Regel nur die Übertretung eines Verbots sein, und findet das Problem, daß ein Gebot, מצוה עשה, durch eine Begehung zur Unterlassung kommt, nur durch Übertretung des sich auf die Erfüllung von Geboten beziehenden Verbots: לא הוסיף (siehe zu Kap. 4, 2) eine Lösung, indem durch willkürliche Vermehrung der Mizwabestandteile die Mizwa selbst ihre gesetzliche Geltung einbüßt מדברי מדרשו ופירושו סופרים, wie dies dort in הפלין nachgewiesen wird, die durch Hinzufügung noch eines fünften בית zu den von der Überlieferung gelehrt vier בהים ihre gesetzliche Geltung verlieren. (Siehe übrigens zu ראב"ד und רמב"ם und ר"ן zu Sanhedrin daselbst).

B. 14. כי תבא וגו'. Die Tendenz der vorhergehenden Gesetzesbestimmung war, die Integrität der Gesetzeserfüllung gegen etwaige Pflichtverkenning einer Gesetzesautorität sicher zu stellen. Daran schließt sich die fernere Sicherstellung des Gesetzes gegen etwaige Pflichtverkenning eines mit königlicher Machtvollkommenheit bekleideten Mannes im Volke. Bereits 3. B. M. 4, 22 f. setzt das eine Verirrung des נשיא zu sühnen bestimmte Opfer das normale Vorhandensein eines Königs in Israel voraus, und haben wir aus diesem Opfer und dessen Vergleichung mit den Sühnopfern des Hohenpriesters und des höchsten Gerichtstribunals die Stellung des jüdischen Königs im Einklange mit den in unserem Kapitel enthaltenen Bestimmungen erkannt (siehe daselbst). Wenn du zu dem Lande, „welches Gott, dein Gott, dir giebt, gekommen sein wirst und hast es in Besitz genommen und wohnst darin —“, diese das Königskapitel einleitenden Worte sprechen in vorhinein unzweideutig aus, daß nicht zur Eroberung des Landes und nicht zur Sicherstellung des Besitzes desselben, also überhaupt nicht zu einer Machtentfaltung nach außen, die Bestimmung des jüdischen Königs sein soll. Es ist Gott, der Israel das Land giebt, Gott, unter dessen Beistand es das Land erobert und unter dessen Schutz sicher darin wohnt, wie dieser allein ausreichende Beistand, Schutz und Segen Israel wiederholt und wiederholt im Gesetze zugesichert ist, und auch von Moses in seinen die Eroberung des Landes vorbereitenden Ermahnungen wieder und wieder hervorgehoben worden. Dazu bedarf Israel keiner Königsmacht, dazu hat Israel nur „Israel“ zu sein, hat sich nur als das pflichtgetreue Volk des göttlichen Gesetzes zu bewähren, hat nur den sittlichen Sieg über sich selber zu vollbringen, um des Sieges über alle feindlich entgegenstehende Macht von außen gewiß zu sein. Prägnant spricht ספרי dies mit einem erläuternden Worte zu unserer Stelle aus: בכוכהך, אשר ר' אלריך נותן לך, בכוכהך, Gott, giebt das Land dir, zu dessen Gewinnung bedarfst du keines Königs, brauchst

du nur dich, dein eigenes Selbst. In der That spricht auch die Halacha die Einsetzung eines Königs, als erst nach vollendeter Eroberung und Besiznahme des Landes, לאהר ירושה יושבה, geboten aus (Kiduschin 37 b) und weist dort ausdrücklich die Präsumtion zurück, als sei kriegerische Eroberungsmacht Zweck des jüdischen Königtums (siehe daselbst).

Wenn es nun gleichwohl hier heißt: ואמרה אישימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבה, daß nach vollendeter Eroberung des Landes und bei ruhigem Besitze desselben sich das Bedürfnis nach einem königlichen Oberhaupte fühlbar machen werde, und die Befriedigung dieses Bedürfnisses nicht nur gestattet, sondern nach der Halacha (Sanhedrin 20 b) geradezu geboten wird, also, daß offenbar das Gebot der Einsetzung eines Königs, das שום השים עליך מלך, nur auf die Kundgebung dieses Bedürfnisses wartet, damit von dem Gefühle dieses Bedürfnisses aus die Institution eines Königs die rechte Würdigung finde und nicht als eine oktroyierte Einbuße von Selbständigkeit betrachtet werde: so kann dieses Bedürfnis ja nichts anderes als die Sicherstellung des einzigen Momentes im Auge haben, von welchem die Fortdauer des Gotteschutzes und Segens bedingt ist, nichts anderes bezwecken wollen, als Israel zu „Israel“, zu dem pflichtgetreuen Wolfe des Gesetzes zu machen. Die Beifügung: ככל הגוים אשר סביבה wäre demnach zweifelsohne nur also zu fassen: wie alle Völker die Einigung aller nationalen Kräfte für die höchste nationale Wohlfahrt, die ihnen in Entfaltung einer möglichst großen Macht nach außen besteht, nur durch Unterordnung unter ein Oberhaupt erreichen, dem für diesen Zweck alle nationale Kraft zu Gebote gestellt ist, so wirst du das Bedürfnis fühlen, deine Einigung für deine höchste nationale Wohlfahrt, die dir aber nur in möglichst vollendeter Verwirklichung des göttlichen Gesetzes im Innern besteht, durch Unterordnung unter ein Oberhaupt zu gewinnen, das selber als erster gesetzestreuer Jude in dem sittlichen Adel dieser Gesetzestreue musterträchtig voranschreitet, mit dem Geiste dieser deiner Bestimmung erfüllt, diesem Geiste alle Geister und Herzen in Erkenntnis, Gesinnung, Wort und That zu gewinnen und allem diesem Geiste sich Entfremdenden mit der Macht seines Wortes, seines Beispiels und seines Ansehens entgegen zu treten hat, und dem du für diesen vor kämpfenden Schutz deiner nationalen Bestimmung in deinem Innern alle deine Kräfte zur Verfügung stellst. Wie sehr dies die eigentliche Bestimmung des jüdischen Königs sein sollte, wie sehr durch ihn der mit der Dezentralisierung drohenden Gefahr der Entfremdung und Entfernung der vereinzelt nationalen Teile von der einen sittlich nationalen Gesamtaufgabe entgegengewirkt werden sollte, das bekunden die Geschichtsbücher des jüdischen Verfalls durch die bei besonders hervortretenden Momenten desselben wie פסל מיכה und פלגש בגבעה wiederkehrende klagende Erläuterung: כימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו עשה (Nichter 17, 6. 18, 1. 19, 1 und 21, 28).

In vollstem Gegensatz zu dieser ursprünglichen Bestimmung des jüdischen Königs stehen die Motive, aus welchen, und die Zwecke, für welche die erste Königswahl unter Samuel (Sam. I, 8) geschah. Der Vorwurf in Samuels Rede ans Volk (daselbst 12, 12): והראו כי נחש מלך בני עמון בא עליכם והאמרו לי לא כי מלך ימלך עלינו ו' מלככם läßt keinen Zweifel darüber zu, daß die Verteidigung gegen äußere Feinde, mit völliger Verkennung des nun in Gott ruhenden und von Gott zu erwartenden Landeschutzes, Motiv und Zweck dieser Königswahl gewesen. Sie wollten einen König nicht nur nach der Form, sondern im Sinne aller Völker, wie sich dies ja auch in der Forderung des Volkes (daselbst 8, 20) unzweideutig ausdrückt: ויאמרו לא כי אם מלך יהיה עלינו והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו, so das durch das folgende ו' ג' erklärte ויצא לפנינו וגו' entschieden nicht im Sinne der inneren Rechtsdurchführung, sondern der Rechtsvertretung, der Verteidigung

nach außen gemeint ist, in welchem Sinne ja alle die zur Verteidigung der Unabhängigkeit des jüdischen Landes und Volkes aufgestandenen Männer: שופטים genannt werden, und — שפטו ja überwiegend: jemandem zu seinem Recht verhelfen heißt, so: שפטו יהוה לא ישפטו (Zef. 1, 23), דל ויהוה (Ps. 82, 3), שפטי ר' כצדקי (dasselbst 7, 9), und sonst häufig. Das שימה לנו im Munde der Könige ישראל וקני מלך לשפטנו ככל הגוים (Sam. I. 8, 5) ist daher wohl auch nur in diesem Sinne zu verstehen, oder es haben die Ältesten der Nation in der That die Handhabung der inneren gesetzlichen Ordnung im Sinne gehabt, das Volk aber wollte entschieden einen König nur zur kriegerischen Verteidigungsmacht nach außen, wie dies (Sanhedrin 20 b) aufgefaßt wird: וקנים שברור כהוגן שאלו שנאמר הנה לנו מלך לשפטנו אבל עמי הארץ שבהן קלקלו שנאמר והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו.

Für das in unserem Königskapitel besprochene erbliche Königtum war ja im eigentlichen Sinne die Zeit noch gar nicht gekommen. Die ausdrücklich gestellte Vorbedingung וישיבה ירושה war ja nur sehr unvollkommen erfüllt. Nicht vor vollendetem Eroberungswerk, nicht mit kriegerischem Lorbeer geschmückt sollte der erste jüdische Dynast den erblichen Königsthron besteigen. Die unter Gott und nur unter Gott in treuem Gottgehorfam geeinigte Nation sollte das Eroberungswerk vollbringen und das völlig eroberte Land unter Gottes leitender Anordnung verteilen. Daraus sollte der künftige jüdische König keinen Anspruch auf Macht huldigende Anerkennung für sich und seine Nachfolger herzuleiten vermögen. Erst wenn das ganze Land erobert und verteilt geworden und jeder sich auf seinem Acker fortan der für immer friedlichen Lösung der hohen jüdischen Lebensaufgabe hingeeben sehen würde, sollte, wie der symbolische Einigungspunkt im מקדש, so ein konkreter Träger dieser nationalen Einheit im Könige erstehen. Beiden Momenten sollte ja ירושה וישיבה vorangehen, und nur eine Schlacht sollte der für die Friedensarbeit der jüdischen Nation berufene König schlagen, die letzte vor dem מקדש=Bau, die Schlacht gegen Amalek (Sanhedrin 20 b), dann sollte nach dem jüdischen Königsideal sein Schwert für immer in der Scheide ruhen.

Dies Ideal kam nicht zur Verwirklichung. Es gehört, wie das ganze Gottesgesetz, noch der Zukunft an.

Bedeutung erläutert unser Text: אשר ר' אלדיך נוחן לך בוכוחך וירשה וישבה, das Land wird dir von Gott lediglich durch sittliches Verdienst, und du erlangst die dauernd gesicherte Niederlassung im Lande nur durch volle Erfüllung des Eroberungsgebotes. Beides war nicht geschehen. Die Eroberung blieb unvollendet, und viel zu früh ließen sich die Stämme von den Reizen der Niederlassung bestimmen, einen großen Teil der Bewohner mit ihren polytheistischen Anschauungen und Sitten neben sich im Lande wohnen und rasch ließen sie sich zum Selbsthinfall an dieses verlockende Untwesen verleiten. Der Moment der Königswahl unter Samuel war somit in Wahrheit noch verfrüht. Es hätte erst gegolten, das durch Samuel begonnene Werk der sittlichen Rückkehr zum Gottesgehorfam zu vollenden und damit den Gottesbeistand zu der noch zu vollbringenden Gesamtbesitznahme des Landes zu erzielen. Statt dessen glaubte das Volk, beides ertraten und die sittliche Besserung, sowie den Gottesbeistand durch ein erbliches kriegerisches Oberhaupt, wie alle Völker umher, ersetzen zu können, und darin lag das Vergehen. Das glauben wir denn auch sei der Sinn der Worte והלא מצוה מן התורה לשאול להם מלך שנאמר שום השם: ספרי im אר יהוה עליך מלך אשר יבחר ר' אלדיך בו ולמה נענשו בימי שמואל לפי שהקדימו על ידם. Der Fehler lag in der Verfrühtung der Königswahl. Sie forderten einen König in einer Zeit, die noch erst die Sicherstellung des Landesbesitzes heischte und forderten ihn daher „zu früh in ihrem (vermeintlichen) materiellen Interesse“ (wie: קיצץ על ידם).

השוקל על ידי כהן וכו' (B. M. 93 a) u. s. w. אדם על ידי עצמו ע"י בנו ובתו הגדולים ככל הגוים אשר סביבותי (Schehalim I, 6 u. 7) und sonst. Das Komentare zum ספרי hinaus zu dem על lesen, gehört offenbar hinunter und leitet einen neuen Erläuterungssatz ein. Es fehlt auch in der הוספה zu Sanhedrin (Kapitel VI), wo dieser Ausdruck des יהודא ר' gebracht wird, und in der ספרי-Ausgabe mit וילנא הגר"א הגהה ist auch die Interpunktion unserer Auffassung gemäß.

Wenn nun Sam. I. 8, 11 f. das Königsrecht, משפט המלך, als eine absolute Gewalt über Personen und Güter des Volkes geschildert wird, und, obgleich offenbar diese Schilderung die Absicht hatte, das Volk von der Wahl eines solchen Königs zurückzuführen, was unzweideutig aus dem Bericht über den Mißerfolg dieser Schilderung erhellt: וימאנו העם וגו' ויאמרו לא כי וגו' והיינו וגו' (dieselbst Verse 19 u. 20), dennoch nach einer als Halacha rezipierten Ansicht (Sanhedrin 20 b) alle die dort geschilderte absolute Macht als die wirklich dem gewählten Könige zuständige Machtvollkommenheit begriffen wird, כל האמור בפרשת מלך מלך מוהר בו, so dürfte dies gleichwohl nicht das ursprüngliche Recht des im Sinne unseres Textes gebotenen Königtums sein. Einem Könige, wie das Volk von Samuel verlangte und seinem Verlangen nachgegeben wurde, einem Könige, zu dessen Attribut im Sinne aller damaligen Völkerkönige vor allem die Entfaltung einer großen nach außen gefürchteten Kriegsmacht gehörte, einem solchen Könige mußte unbedingt nach dem damals geltenden Königsrecht der Völker eine absolute Gewalt über Gut und Blut seiner Unterthanen eingeräumt werden. Eine solche absolute Verfügung über Menschen und Güter der Nation war unumgänglich, und jederzeit die gesamte Nationalkraft zur schlagfertigen Kriegsbereitschaft entbieten zu können und, indem das Volk mit vollem Bewußtsein einen solchen mit den Attributen der Völkerkönige bekleideten König für die Zwecke der Völkerkönige verlangte und wählte, begab es sich allerdings einem solchen nunmehr eintretenden Königtum gegenüber aller Selbständigkeit, und alles in der samuelischen Verwarnung Enthaltene stand fortan den jüdischen Königen rechtlich zu.

Daß eine solche Königswahl nicht im ursprünglichen Sinne des göttlichen Gesetzes lag, daß der Forderung nur zum Erziehungszwecke der Nation nachgegeben wurde, damit sie, die darin ihr Heil erblickte, auch das einmal in bitterer Erfahrung kennen lernen möchte, das spricht noch das Prophetenwort (Hoseas 13, 9—11) mit bitterem Ernste aus: שחקה ישראל כי בי בעורך, אהי מלכך אפוא ויושיעך בכל עריך ושפטך אשר אמרת חנה לי מלך ושרים, אהן לך מלך באפי ואקה בעברתי, denn in mir warst du in deiner Hilfe. Wo ist dein König nun, wo, daß er dir helfe in allen deinen Städten! Und deine Richter, der du gesprochen: gib mir einen König und Fürsten! Ich gab dir einen König in meinem Unwillen und nahm ihn in meinem Zürnen."

Unter den auf Grund dieses Volksaktes gewählten Königen fand sich einer, der neben der kriegerischen Tüchtigkeit der siegreichen Volkess- und Landesverteidigung sich gleichzeitig mit dem geistigen Ideale eines jüdischen Königs „nach dem Herzen Gottes“ so erfüllte, daß er wie kein anderer vor ihm und nach ihm die ganze Fülle jüdischer Menschen- und Volksbeziehungen zu Gott in begeisterten und begeisterten Gedanken- und Empfindungskönen also hinausfang, daß er mit seinen Gefängen der eigentliche Schöpfer und Träger des jüdischen Volksgeistes geworden, und noch heute, und weit über den jüdischen Kreis hinaus, unmittelbar oder mittelbar auf den Schwingen seines Wortes jedes Gemüt zu Gott emporträgt, das Erkenntnis und Stütze von Gott und in Gott sucht — diesen König, David den Isaiden, in welchem die Doppelseite des jüdischen Königtums, das Schwert und die Leier, die geistige Trägerschaft der Nation neben deren siegreichen Verteidigung nach außen in so eminenten Weise in die Erscheinung trat, daß

15. Dann sollst du über dich einen König setzen, den Gott, dein Gott, erwählen wird. Aus der Mitte deiner Brüder sollst du über dich einen König setzen; du kannst über dich keinen fremden Mann geben, der nicht dein Bruder ist.

15. שׁוֹם תִּשֶׂים עֲלֶיךָ מִלְּךָ אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקִּרְבֵּי אַחֶיךָ תִּשֶׂים עֲלֶיךָ מִלְּךָ לֹא תִּתֶּן לְתֹתָ עֲלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא-אַחֶיךָ הוּא:

ein von seinem Geiste geweckter Nationalanfänger ihn geradezu eine מציאה, einen „Fund“ nannte, den Gott für den Dienst seines Werkes gefunden, רוד עברי (Wf. 89, 21), ihn weichte Gott zur königlichen Stammeswurzel bis in die späteste Zukunft hin, die einst mit der vollen Verwirklichung des göttlichen Gesetzes auch die reine Verwirklichung des Gesetzeskönigs in Israel bringen wird, und noch der Mann dieser jüdischen Zukunft, der einstige Heranbringer dieser Wirklichkeit, auf dem ruhen wird der Geist Gottes, der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Gotteserkenntnis und der Gottesfurcht, dessen Wort zum erdgebietenden Szepter sich gestalten wird, und vor dessen Geist die Gesetzlosigkeit erstirbt, der das Recht und die Treue also zur Herrschaft bringen wird, daß der „Wolf“ neben dem „Schafe“ und der „Tiger“ neben dem „Böckchen“ ruht, daß auf der zum Berge des Gottesheiligtums emporstrebenden Erde keine Bosheit, keine Unfittlichkeit mehr verübt wird, weil die Erde voll sein wird der Gotteserkenntnis, wie das Wasser des Meeres Bette deckt — diese späte edelste Verwirklichung eines jüdischen Gesetzeskönigs wird noch ein Reis sein aus dem scheinbar gefällten Jfaisstamm und ein langbewahrter Sproß aus seinen bis dahin nachbedeckten Wurzeln — (Jesajas 11).

Allein, wie die kriegerische Seite seines Königtums David die Würdigkeit entzog, Gott sein Gesetzesheiligtum zu bauen (Chron. I. 22, 8) und dies seinem Sohne verblieb, dem er den siegreich erstrittenen Frieden als Erbeil hinterließ, so wucherte diese Seite eines Königtums „nach Völkerart“ bei diesem seinen Sohne selbst in den Frieden über, und „Salomo“, der geistig große Davidssohn, der Friedensfürst, der mit seiner Weisheit sein Volk erleuchtete und die Völker weithin zur Bewunderung hinriß, setzte sein Ideal nicht in die geistige und sittliche Hebung und Vollendung seines Volkes, sondern in die Friedensnachahmung der „Könige nach Völkerart“, deren Töchter er freite und die er in Pracht und Üppigkeit zu überstrahlen wetteiferte und, indem er die drei Paragraphen des hier folgenden Königsgesetzes brach, „viele Rösse und viele Frauen und viele Schätze“ zu besitzen suchte, legte er selbst den Grund zum Untergang des Heiligtums, das er dem Gottesgesetze erbaute. An dem Tage — spricht eine alte Überlieferung —, an welchem Salomo die Pharaonentochter heimführte, stieg Gabriel, „der Bote der Gottesmacht“, nieder und pflanzte einen Stab ins Meer und daran setzte sich der Grund an, auf welchem die große Stadt Roma erbaut wurde. בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאל ונעץ קנה בים והעלה שרטון ועליו נבנה כרך גדול של רומי (Sanhedrin 21 b nach der Lesart im ילקוט).

B. 15. שׁוֹם תִּשֶׂים עֲלֶיךָ מִלְּךָ אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ מִקִּרְבֵּי אַחֶיךָ תִּשֶׂים עֲלֶיךָ מִלְּךָ לֹא תִּתֶּן לְתֹתָ עֲלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא-אַחֶיךָ הוּא, es ist dies ein gebietender, kein bloß gestattender Ausspruch (siehe B. 14) אשר יבחר ר' אלדיך בו (ספרי), den Mann, den Gott durch einen Propheten als den Mann Seiner Wahl bezeichnen wird, den sollst du über dich zum König einsetzen, sollst ihn mit allen Königsrechten bekleiden, und dich ihm als deinem König unterordnen. Wenn es nun gleichwohl weiter heißt: לֹא תִּתֶּן לְתֹתָ עֲלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא-אַחֶיךָ הוּא, und damit Qualifikationen als Bedingung ausgesprochen sind, welche

16. Jedoch darf er sich nicht viele Pferde anschaffen und das Volk nicht nach Mizrajim zurückkehren lassen, um viele Pferde zu schaffen, und Gott hat euch gesagt: Ihr sollt ferner nicht mehr auf diesem Wege zurückkehren.

16. רק לא ירבה לו סוסים ולא ישוב אתה עם מצרימה למען הרבות סוסים ויהיה אמר לכם לא תוספו לשוב בדרך הזה עוד:

die Nation bei einer Königswahl zu beachten haben soll, so statuiert dies doch offenbar die Möglichkeit, daß auch ein König nicht durch direkte durch einen Propheten vermittelte Gottesbestimmung, sondern aus freiem, durch einen Propheten nicht geleitetem Wahllauf der Nation, resp. der Vertreter derselben eingesetzt werde. Erwägen wir, daß nach jüdischen Grundsätzen (siehe zu Kap. 18, 18) der Mann, den Gott zum Propheten, zum Organ seines Wortes an die Nation erwählt, zuvor als „Mann“ durch einen hohen Grad geistiger und sittlicher Vollendung sich der Prophetie würdig gezeigt haben muß; daß nach Sanhedrin 11 a nicht nur die Persönlichkeit, sondern auch deren Zeitgenossenschaft einer solchen prophetischen Sendung gewürdigt zu werden, die geeignete sein müsse, כך שום תשים עליך מלך אשר יבחר ד' אלריך בו: so begreifen wir sehr wohl die Notwendigkeit, daß im Gesetze beiden Alternativen vorgeesehen sei. Normal: מוקרב אחיך תשים וגו'.

מקרב אחיך תשים וגו', er muß als Jude geboren sein (Zebamoth 45 b; siehe תוספ' דאסלבס). Nach Sota 41 b muß auch der Vater Jude gewesen sein. ער (שהיה ממש מקרב ממוצע מאביו ומאמו מישראל).

B. 16. רק לא ירבה לו וגו', dieses רק steht in beschränkendem Sinn zu תשים עליך, womit der Nation geboten ist, ihrem Könige eine bedeutende Nachvollkommenheit über sich einzuräumen, עליך שחרא אימתו עליך. Dem tritt nun רק gegenüber und legt dem Könige die Pflicht der Selbstbeschränkung auf, und zwar zunächst hinsichtlich jener Momente, die, nach allen Erfahrungen der Zeiten, die Klippen gebildet haben, an welchen die Tugend von Herrschern scheiterte und das Glück ihrer Völker in Trümmer ging. Es sind dies: die Leidenschaften zu Kriegsrühm, Weibern und Geld.

לא ירבה לו סוסים. Das Pferd war das eigentliche Tier des Krieges, also daß in der Erzählung von Schlachten überall Roß und Reiter in dem Vordergrund stehen und zur Kriegsbereitschaft in erster Linie eine bedeutende Anzahl Pferde gehörte (vergl. 5. B. M. 20, 1; — Pharaos Heer 2. B. M. 14; — Josua 11, 4; — Richter 5, 22; — Rön. I. 22, 4; — Rön. II. 7, 6; — Zirmija 51, 27; — Ezechiel 39, 20 — und sonst so häufig. Daher auch Prov. 21, 31; Psalm 39, 17 u. 147, 10 u. c. c.). Das Halten einer großen Anzahl Pferde und eine unbeschränkte Vermehrung derselben ist daher gleichbedeutend mit Halten einer großen Kriegesmacht.

והשיבך וגו' בדרך אשר אמרתי לך: ויהי אמר לכם לא. Wenn hier einfach die Rückkehr nach Ägypten verboten sein sollte, so würde dies wohl gelautet haben: ויהי אמר לכם לא; תשובו והשיבך וגו' בדרך אשר אמרתי לך: und bemerken wir zugleich, daß in diesen Stellen unter דרך nicht wohl der konkrete Weg verstanden sein kann, den sie beim Auszuge aus Ägypten nach Palästina gegangen, da die letzte Stelle von einer Rückkehr nach Ägypten zu Schiffe spricht. Ferner: ויהי אמר לכם לא heißt ja nicht einfach: ihr sollt nicht nach Ägypten zurückkehren, sondern setzt voraus, daß sie schon einmal nach Ägypten gegangen, ja wiederholt gegangen waren, und nicht auf den jetzigen Auszug aus Ägypten, sondern auf diese früheren

Wanderungen nach Egypten blüht offenbar das untersagende Wort *לֹא הוּסַפּוֹן לָשׁוּב*: ihr seid sonst nach Mizrajim gegangen und wieder gegangen: das sollt ihr nicht mehr. In der That war ja Egypten von den Anfängen der jüdischen Geschichte an ein Land der Zuflucht für die Bewohner Palästinas. Abraham wandert nach Egypten, weil in Palästina Hungersnot war (1. B. M. 12, 10), Sizak will aus gleichem Grunde dorthin und wird nur durch ausdrückliche Weisung davon zurückgehalten (dasselbst 26, 2). Die ganze Niederlassung Israels in Egypten war ja durch die Hungersnot in Palästina veranlaßt, welche Jakobs Sohn wiederholt nach Egypten wandern ließ, um dort Nahrungsmittel zu kaufen. Egyptens natürlicher Bodenreichtum gab ihm daher ein Übergewicht über andere Länder, und ließ diese, namentlich Palästina, in Abhängigkeit von ihm erscheinen. In der Vergangenheit *לֹא הוּסַפּוֹן לָשׁוּב בְּדֶרֶךְ הַיָּם* dürfte demgemäß sagen: ihr sollt nie wieder, wie ihr in der Vergangenheit gethan, von Palästina nach Egypten gehen, um Gesamtbedürfnisse, die euer Land nicht befriedigt, von dort aus zu versorgen. Ihr sollt euch nicht in Abhängigkeit von Egypten bringen. Ein jüdischer König, der seinen Stolz darin setzte, eine große Kriegsmacht zu halten, versündigte sich doppelt. Einmal direkt: sein Beruf liegt auf einem anderen Gebiete. Und dann indirekt: er macht sich und sein Volk von Egypten abhängig. Er kann sein herittenes Kriegsheer nur von dort aus mit Pferden versorgen. Wie ihm Egypten die Pferdeausfuhr versagte, ist er geschlagen. Er muß immer ein gutes Einvernehmen und einen regen Verkehr mit Egypten unterhalten, und mit der Pferdeinfuhr von dort wandern auch ägyptische Staats- und Lebensanschauungen ins Land. In der Schilderung des namenlosen nationalen Jammers und Glends, das Israels wartet, wenn es in dem Lande seiner Bestimmung dieser Bestimmung untreu wird, bildet Kap. 28, 68 den Schluß des ganzen Bildes, bezeichnet somit die tiefste Stufe der Verlassenheit und des Glends: *וְהַיִּבְיָךְ ר' מְצִירִים בְּאֵנִיחַ בְּדֶרֶךְ אֲשֶׁר*, אמרתו לך לא הוסיף לראתה והתמכרתם שם לאיביך לעבדים ולשפחה ואין קונה Gott sie auf Umwegen, zu Schiffe, Egypten als letzte Zuflucht zur Fristung ihres Daseins wird aufsuchen lassen, um sich dort selbst zu Sklaven vergebens anzubieten! Während sie in befriedigter Unabhängigkeit in ihrem Lande hätten leben sollen und nie wieder die Befriedigung irgend eines nationalen Bedürfnisses in Egypten hatten suchen sollen, wird ihr Land so aufhören sie zu tragen, und sie werden in ein solches Glend geraten, daß der Sklavenzustand, aus welchem Gott sie befreit hat, ihnen wieder als ein wünschenswertes Ziel erscheinen wird, und sie — nach Jahrhunderten — sich wieder ihren alten Herren zu Sklaven anbieten und von ihnen verschmäht werden werden!!

Mit unserer Auffassung, daß zunächst nur ein die Abhängigkeit und Unterordnung Palästinas zu Egypten bezeugendes und bewirkendes Gehen nach Egypten untersagt wäre, dürfte denn auch der von *מִיּוֹנִיּוֹת* zu *הַגְּהוּוֹת מִלְכִּים* ה'ל' V, 7 zitierte *יְרוּשָׁלַיִם* übereinstimmen, demzufolge nicht ein gewöhnlicher Geschäftsverkehr in Egypten, sondern nur eine Rückkehr zur friedlichen Niederlassung daselbst, *לִישִׁבָה*, verboten, und zwar nach *מִמִּין* (siehe *Misrachi* 3. St.) eben nur von Palästina aus verboten gewesen wäre. So lange der jüdische Staat in Palästina bestand, war eine Auswanderung aus Palästina nach Egypten die positivste eben hier verbotene Wiederholung der früheren Einwanderungen nach Egypten. Darum war die Niederlassung der Juden in Alexandrien zur Zeit des zweiten Tempels eine offenbare Übertretung dieses Verbotes (*Sukka* 51 b). Mit Untergang des jüdischen Staats wäre eine Rückkehr jüdischer Exulanten nach Egypten nicht verboten, wie denn in der That seit Jahrhunderten sich zahlreiche jüdische Gemeinden im ägyptischen Lande niedergelassen haben.

וְר' אָמַר לָכֵן גַּוְ, das Verbot war bereits durch Moses dem Volke überbracht und wurde nur seine schriftliche Fixierung der Gelegenheit dieses Königsgesetzes vor-

17. Er darf sich auch nicht viele Frauen nehmen, damit sein Herz nicht auf Abwege komme, und Silber und Gold darf er sich nicht übermäßig sammeln.

18. Vielmehr wenn er auf dem Thron seiner Herrschaft sitzt, soll er sich eine Doppelschrift dieser Lehre in ein Buch schreiben von dem unter Obhut der Priester, der Leviten sich Befindenden.

17. וְלֹא יִרְבֶּה-לוֹ נָשִׁים וְלֹא יִסֹּר לְבָבוֹ וּבֶסֶף וְזָהָב לֹא יִרְבֶּה-לוֹ מְאֹד:

18. וְהָיָה כִּשְׂבָתוֹ עַל כַּפָּאֵי מִמְלַכְתּוֹ וּכְתַב לוֹ אֶת-מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל-סֵפֶר מִלְּפָנֵי הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּים:

behaltend. Das: כי אשר ראיחם אח מצרים היום לא חספו לראחם עוד עד עולם (2. B. M. 14, 13) erscheint nach Fassung und Zusammenhang als Verheißung und nicht als Verbot.

B. 17. ולא ירבה וגו', es heißt nicht ולא יסירו oder ולא יסירו, sondern: כבב. Selbst ohne unmittelbaren verführenden Einfluß wird sein Sinn dem geistig hohen Ernst eines königlichen Pflichtlebens entfremdet werden.

Maar, während bei נשים und כסף, während bei ירבה לו מאור. In der That bedarf ja der König sowohl für die Unabhängigkeit seiner Stellung, als auch zur Erfüllung seiner Aufgabe in der Nation reichlicherer Mittel, als ein gewöhnlicher Privatmann. War doch selbst schon für den Hohenpriester die Bestimmung gegeben: גדרוהו משל אחיו (3. B. M. S. 458 f.), ihn, wenn er nicht schon aus Eigenem ein vermögender Mann war, in den Besitz eines entsprechenden Vermögens zu setzen. Die Wirksamkeit eines Königs für die Förderung der geistigen und leiblichen Wohlfahrt des Volkes bedarf sehr der Verfügung über zureichende Mittel. Es heißt daher nicht לו ירבה, sondern ירבה לו, er soll Silber und Gold nicht mehr als nötig sammeln, soll sich vor Sucht nach Reichtum hüten. Unter allen möglichen Leidenschaften eines Herrschers ist „Hab-sucht“ die verderblichste und zugleich eine nimmer zu sättigende. אורב כסף לא ישבע. Während daher bei den beiden vorangehenden Verirrungen eine ihrer schädlichen Folgen als Motiv beigegeben ist: ולא יסור, ולא ישיב, ist das Sammeln von Schätzen absolut verboten. Es ist ohne weiteres selbst vom Übel.

B. 18. ויהיה כשבתו וגו'. Sofort, wenn er den Thron bestiegen hat, soll seine erste Handlung sein לו וגו' וכתב, daß er sich eigenhändig eine Abschrift der תורה anfertigt. Er befhätigt damit das Bekenntnis, daß das Gesetz in aller erster Linie ihm gegeben ist, daß er nicht über dem Gesetze stehe, daß es vielmehr die unabänderliche Richtschnur seines ganzen Lebens sein solle, dessen Verwirklichung im Volke die Summe seiner Regierungsaufgabe bilde und er in gewissenhafter Gesetzesstreue und in opferfreudiger Hingebung an die vom Gesetze gestellten Aufgaben dem Volke als „erster Sohn des Gesetzes“ mustergiltig vorauszugehen habe.

אח משנה התורה הזאת: eine Doppelschrift, der תורה, wie ומשנה כסף (1. B. M. 43, 15), משנה שכר שכיר (5. B. M. 15, 18). Nach Sanhedrin 21 b: zwei Abschriften, die eine zur Niederlegung in seine Repositorien, wohl gleichsam zum bleibenden Zeugnis für und wider ihn, die andere zur steten Begleiterin.

מלפני הכהנים הלויים (siehe zu B. 9). Nach dem unter Obhut der כהנים und Sanhedrin in der עורה liegenden, dem עפר עורה. So Sanhedrin Jerusalmi II, 4: ומגידן אוהו מספר עורה על פי כ"ד של ע"א (siehe Kap. 31, 9).

19. Sie sei bei ihm, in ihr lese er so lange er lebt, damit er lerne, Gott, seinen Gott, zu fürchten, alle Worte dieser Lehre und alle diese Gesetze gewissenhaft zu erfüllen.

20. Damit sein Herz sich nicht über seine Brüder erhebe und damit er von dem Gebote nicht rechts und links abweiche, damit er bei seiner Herrschaft lange bleibe, er und seine Söhne in der Mitte Israels.

Kap. 18. V. 1. Den Priestern, den Leviten, sowie dem ganzen Stamm Levi, soll kein Anteil und Erbe mit Israel werden; die Hingebungen an Gottes Feuer und das ihm zugewendete genießen sie.

19. וְהִיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בוּ כָּל-יְמֵי חַיָּיו לְמַעַן יִלְמַד לִירְאָה אֶת-יְהוָה אֱלֹהָיו לְשֹׁמֵר אֶת-כָּל-דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֶת-הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשׂוֹתָם:

20. לְכַלְתֵּי רוּם-לִבּוֹ מֵאֲחָיו וּלְכַלְתֵּי סוּר מִן-הַמִּצְוָה יְמִין וּשְׂמָאוֹל לְמַעַן יֵאָרֶךְ יָמָיו עַל-מִמְלַכְתּוֹ הוּא וּבָנָיו בְּקִרְבֵּי יִשְׂרָאֵל: ׀

יח 1. שלישי. לא־יִהְיֶה לַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם כָּל-שֹׁבֵט לְוֵי תֶלֶק וּנְחֻלָּה עִם-יִשְׂרָאֵל אֲשֵׁי יְהוָה וּנְחֻלָּתוֹ יֵאָבְדוּן:

B. 19. וְהוּא הַתּוֹרָה הַזֹּאת ist nicht bloß der gesetzliche Inhalt; dieser wird speziell in dem folgenden וְאֵת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה zusammengefaßt. Es ist vielmehr der ganze geschichtliche und lehrende Inhalt, aus welchem der jüdische König die völkergeschichtliche Stellung und Bestimmung der Nation, sowie die Verhältnisse und Beziehungen des Einzellebens zu derselben sich zu immer klarerer Erkenntnis zu bringen hat, um für deren immer volleren Verwirklichung thätig zu sein. וְאֵת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה: bedeutungsvoll werden dem Könige gegenüber alle Vorschriften des Gesetzes als *חוקים* dahingestellt, als gegebene unverbrüchliche Normen, innerhalb derer auch des Königs Befugnisse und Willkür ihre Begrenzung finden, ebenso wie im folgenden Verse ihm in seiner Stellung zu allen Gliedern seines Volkes, die er nicht als Unterthanen, sondern als Brüder betrachten soll, das ganze Gesetz als *מצוה* zu beherzigen gegeben ist, als „Anweisung auf seinem Posten“, auf den ihn ein Höherer gestellt, dessen erster Diener er sein soll. —

ראל הוא ובניו בקרב ישראל (siehe 3. B. M. S. 352).

Kap. 18. V. 1. Im Vorhergehenden war die Stellung der Gesetzesautoritäten und des Königs im Volke besprochen, daran schließt sich nun das Gesetzliche über die Stellung der Priester im Volke. Daß ihnen, sowie dem ganzen Stamm Levi, kein *חלק*, kein Anteil an den der Nation als solcher zufallenden Gütern, kein Anteil am Lande und an Kriegsbeute werden sollte, war schon früher wiederholt ausgesprochen, ebenso das *נחלתו* 7, daß ihre ganze irdische Existenz auf ihre Wirksamkeit für Gott und das Heiligtum seines Gesetzes hingewiesen sei. Es fanden demgemäß auch bereits (3. B. M. Kap. 22 und 4. B. M. Kap. 18) die *מהנחה כהונה*, die Priester spenden ihre Besprechung, welche ihnen als Vertretern und Dienern dieses Gesetzesheiligtums zufallen sollten. Es sind dies aber sämtlich wie *בכורים*, *תרומה*, *חלה*, *בכור*, *חרם*, *חזה* und sein Heiligtum darstellen, welche aber indirekt von Gott ihnen als den Dienern seines Heiligtums überwiesen sind, es sind *קדשים*, Heiligtümer höheren und

2. Erbe aber soll ihm nicht werden in der Mitte seiner Brüder; Gott ist sein Erbe, wie er es ihm zugesprochen.

2. וְנַחֲלָה לֹא־יִהְיֶה־לּוֹ בְּקִרְבֵּי אָחָיו
יְהוָה הוּא נַחֲלָתוֹ כְּאֲשֶׁר דִּבְרַרְתָּ לּוֹ: 8

niedereren Grades, von denen die Auffassung in weiterem Sinne gilt, daß כהנים משולחן, daß sie den Priestern von dem „Tische des Höheren“ zum Genuße werden. Mit dem Einzuge in das Land tritt aber eine dezentralisierende Entfernung des Volkes von dem Heiligtume ein, eine Veränderung, die ja in dem היהר בשר האורה, in der Gestattung nichtgeopfertem Fleisches (Kap. 12, 20 f.) eine hervortretende Folge hatte. Auch für die Priester war diese bevorstehende Veränderung von bedeutenderer Folge. Während sie in den Jahren der Wanderung in der Wüste den engen Kreis um das Heiligtum bildeten und dort ihre Stelle hatten, sollten sie im Lande dem Volke in seiner dezentralisierenden Entfernung vom Heiligtum folgen, und damit die zweite Seite ihrer priesterlichen Wirksamkeit, die Vertretung des Gesetzes und seiner Lehre mitten im Volksleben, erst ganz eigentlich antreten. Es setzt das Gesetz voraus, daß immer nur ein Teil der כהנים zur Funktion im Heiligtum an dessen Centralstätte anwesend sein, die anderen aber zerstreut im Lande mitten unter dem Volke wohnen und nur von Zeit zu Zeit zum Dienste des Heiligtums herauf kommen würden (siehe Verse 6—8). Diese ihre Wirksamkeit inmitten des Volkslebens war eigentlich ein Ausfluß ihres Levitenberufes; sie waren die Elite der Leviten (vergl. 3. B. M. S. 476), sie werden daher überhaupt im Hinblick hierauf gern הלוים הלוים, ja, bei besonderer Besprechung dieses Verhältnisses (Verse 6—8) geradezu הלוים genannt.

Aus dieser ihrer Stellung inmitten des Volkslebens heraus wird ihnen hier nun ein direkter Anteil vom „Volksstücke“ als משפט הכהנים, als Priesterrecht zuerkannt: רוע להיים וקיבה, eine Spende, die unter dem gesetzlichen Namen „מתנות“ überhaupt verstanden wird, und die nicht als eine durch Vermittelung des Heiligtums, sondern als direkte „vom Volke dem Priester“ als solchem zukommende Spende zu begreifen ist. Das Tier, von welchem diese Teile dem Volke werden, ist חולין, ist בשר האורה, ist eben jener Fleischgenuß, der erst mit der Dezentralisierung des Volkes statthaft wurde, und es sind diese מתנות somit die charakteristischen Spenden an die Priester in der Zeit der Dezentralisierung und in ihrer Stellung mitten in dem von dem Heiligtum räumlich losgelösten Volksleben. Diesem Volksleben sollen sie כהנים in konkretester Wirklichkeit sein, sollen ihm durch Lehre und Beispiel die „Richtung“ (כוון) auf das Gesetz und die von ihm gesteckten Ziele und Wege wahren. Sich und ihnen spricht das Volk durch diese Anteile von seinem Tische diese Bestimmung seiner Priester in seiner Mitte mahndend aus, indem es seine That (רוע), sein Wort (להיים) und sein Genußesleben (קיבה) dem כהן übergibt und mit dieser Übergabe zugleich des Priesters Tisch versorgt.

Und wie mit diesen Spenden von seinem Tische das Volk seines Priesters Tisch zu versorgen hat, so tritt mit ראשית הגו, mit einer Erstlingsspende von seiner Schur an das Volk endlich auch die Mahnung heran, seine Priester in den Stand zu setzen, sich bürgerlich anständig zu kleiden, damit ihre äußere Erscheinung inmitten des Volkslebens der von ihnen zu pflegenden Wirksamkeit keinen Eintrag thue.

Aus allem obigen ist von selbst einleuchtend, weshalb die Bestimmungen hinsichtlich der מתנות und ראשית הגו erst in diesem Kompendium für den Einzug ins Land schriftlich niedergelegt werden. Ihre Bedeutsamkeit tritt eben erst mit diesem Ereignis ins Leben.

Auch diese wie alle מתנות כהונה sind übrigens lediglich allgemeine Verpflichtung gegen den Priesterstamm im allgemeinen. Keinem einzelnen Priester steht ein persön-

3. Und dies sei ein Recht der Priester von dem Volke, von denen, die ein zum Mahle taugliches Tier, sei es Ochs oder Schaf, schlachten: er hat dem Priester den Vorderfuß, die beiden Unterkiefersteile und den Magen zu geben.

4. Daß Erste deines Getreides, deines Mosts und deines Oles, und auch das Erste von der Schur deiner Schafe giebst du ihm.

3. וְזֶה יְהִי־מִשְׁפֵּט הַכֹּהֲנִים
מֵאֵת הָעֶם מֵאֵת זִבְחֵי הַזֶּבֶחַ אִם־
שׁוֹר אִם־שֶׁה וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזֶּרֶעַ
וְהַלְחָיִים וְהַמֶּגֶן:

4. רֵאשִׁית דְּגַנְךָ תִּירְשְׁךָ וַיִּצְהָרְךָ
וְרֵאשִׁית גֹּז צֹאנֶךָ תִּתֶּן־לוֹ:

licher Anspruch darauf zu. Der Verpflichtete kann seine Pflichtspende einem jeden Priester seiner Wahl zuwenden, bei der er sich nur von der durch Gesinnung und Wandel zu be-
thätigenden Würdigkeit des Bezugsberechtigten leiten zu lassen hat, (Eron. II. 31, 4), כל
(Chulin 130 b) (Chulin 130 b) (Chulin 132 a; siehe 3. B. M. 7, 33).

וּזֶה יְהִי מִשְׁפֵּט הַכֹּהֲנִים, wie der ganze levitische Stamm; denn Gegen-
stand der hier eingeleiteten Gesetzbestimmung sind nur die כהנים. — חלק: an der Kriegs-
beute, בזה (ספרי). ונחלה: an dem zur Verteilung kommenden Lande. אשׁוּרֵי ד':
קרשי גבול; ונחלתו: ונחלתו, קרשי גבול, die von den Opfern den כהנים zufallenden Teile.
die außerhalb des מקדש מקדש Gott zugewandten und dadurch geheiligten Güter wie
הרומה ה. (ספרי).

B. 3. וזה יהיה משפט וגו', wir haben bereits bemerkt, daß dies nur ein der
Priesterschaft im allgemeinen zugesprochenes Recht ist, das aber von keinem Priester ge-
richtlich geltend gemacht werden kann, אין להוציאן כדריינן, sie sind הובעין לו הובעין
es giebt keinen darauf absolut Berechtigten, daher auch keinen Kläger (Chulin daselbst).
— הכהנים: auch eine כהנה, eine mit einem Nichtkohen verheiratete Rohentochter bleibt
berechtigt (daselbst 131 b; vergl. כהנה ולייה bei בכור 4. B. M. 32). מאה העם:
131 a). מאה זוכאי זכאי, ob auch hierunter begriffen sind, ist zweifelhaft (daselbst
auf, die Abgabe der מתנות von dem Verpflichteten an einen כהן zu vermitteln (Chulin
132 b). זכאי, פרט לטרפה, das Tier muß zum זבח, zum Mahle tauglich sein. Auf
einem sich als טרפה ergebenden Tiere ruht die Abgabepflicht nicht.

אם שור אם שה, mit Ausschluß einer חיה.

הזרוע: die beiden oberen Glieder des Vorderbeins, dem menschlichen Arm ent-
sprechend, daher: זרוע. — הלהיים: להי, לרה, verwandt mit לרה, לרה, chaldäisch:
לעה, angestrengt arbeiten, sich ermüden (vergl. יגע), der das Rauen und Sprechen ver-
mittelnde Unterkiefer, die beiden Unterkieferknochen mit der Zunge. — הקבה, von קוב,
verwandt mit יקב (wie טוב und יטב), die Kelter: der Labmagen der Wiederkäuher, in
welchem die in einen dünnen Brei verwandelte Nahrung ihre vollendete Verdauung erhält.

B. 4. ראשית דגנך וגו', ראשית דגנך, die הרומה, auch בכורים und הלה, die alle ראשית heißen.
ראשית, hat שיעור רומה טן החורה מן החורה, וראשית גו צאנך, hat שיעור רומה טן החורה
einem Minimum erfüllt werden (daselbst 137 b). ראשית הגו, ראשית הגו, hat שיעור רומה טן החורה
wie הלה ראשית הגו, hat שיעור רומה טן החורה, וראשית גו צאנך, hat שיעור רומה טן החורה
Gewandstoffes" (Wolle) zum Bekenntnis, daß, wenngleich das Priestertum nicht produktiv

5. Denn ihn hat Gott, dein Gott, aus allen deinen Stämmen erwählt zu stehen, im Namen Gottes zu dienen, ihn und seine Söhne alle Tage.

6. Und wenn der Levite aus einem deiner Thore, wo er sich aufhält, aus Israels Gesamtheit kommt, und wenn er ganz nach der Wahl seines Willens zu dem Orte hinkommt, den Gott erwählen wird:

7. so kann er im Namen Gottes, seines Gottes, Dienst vollbringen wie

5. כִּי כֹו בָחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִכָּל־
שְׁבֵטֶיךָ לְעַמּוֹד לְשֵׁרֵת בְּשֵׁם־יְהוָה
הוא וּבָנָיו כָּל־הַיָּמִים: ם רביעי.

6. וְכִי־יָבֵא הַלְוִי מֵאֶחָד שַׁעְרֵיךָ
מִכָּל־יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר־הוא גָּר שָׁם
וְבָא בְּכָל־אוֹת גַּפְשׁוֹ אֶל־הַמִּקְוֹם
אֲשֶׁר־בָּחַר יְהוָה:

7. וְשֵׁרֵת בְּשֵׁם יְהוָה אֱלֹהָיו בְּכָל־

an materiellen Werten für das bürgerliche Leben ist, dieses darum nicht minder der treuen Wirksamkeit desselben verpflichtet sei, und zugleich zur Mahnung, auch der äußeren bürgerlichen Erscheinung des Priesters im Volksleben entsprechende Fürsorge zuzuwenden.

B. 5. Die ihr in deren Folge zugesprochenen Gerechtsamen. — לעמד לשרת, ebenso Vers 7: ם רביעי, nur stehend, in der des Befehles eines Höheren gewärtigen und ihn vollbringenden Stellung, trägt er den Dienstcharakter seiner Erwählung, sitzend, in der in sich selbst gesammelten Körperlage, darf von ihm keine עבודה vollzogen werden, und jede sitzend vollzogene Opferhandlung ist, als ob sie von einem Nichtstohen vollzogen worden wäre, פסול (Sebachim 23 b). Nur stehend spricht sichs aus, daß alle seine Vollbringungen ם רביעי, im Auftrag Gottes geschehen.

Seine Erwählung reicht über den Bestand des Tempels hinaus, und auch die den Untergang des Tempels überdauernde Hohefunktion, hat nur stehend zu geschehen (Sota 38 a; — siehe Kap. 10, 8).

B. 6. וכי יבא הלוי, es ist dies der fern von der Stadt des Heiligtums unterm Wolke wohnende Priester (siehe zu B. 1).

מכל ישראל, heißt nie das ganze jüdische Land, und kann dies hier um so weniger heißen, da die beliebige einzelne Örtlichkeit außerhalb der Tempelstadt bereits wie immer durch שערך אחר bezeichnet ist. כל ישראל, heißt daher auch hier wie immer: ganz Israel, die Gesamtheit der Nation. Es kommt also ein in einer Stadt im Lande wohnender Hoher aus der Gesamtnation hervor, um die Priesterfunktion im Tempel zu üben. Das heißt: er ist mit der nationalen Gesamtheit nach der Tempelstadt gekommen und will nun dort das ihm aus ihrer Mitte heraus übertragene Amt in ihrer Gegenwart üben. Es ist dies zur Zeit der drei Wanderfeste: רגלים, ein Satz, der (Sukka 55 b) an den Worten festgehalten wird: מֵאֶחָד שַׁעְרֵיךָ לֹא אִמְרתי אֵלָא בְשַׁעָה. Wir glauben, daß, wie häufig, hier auch auf die folgenden Worte: מֵאֶחָד שַׁעְרֵיךָ לֹא אִמְרתי אֵלָא בְשַׁעָה, hingeblickt ist, indem durch die Anwesenheit von כל ישראל eine jede Partikularität von שערך אחר aufgehoben ist. An רגלים hat כל ישראל nur ein שער, und jedes שער gehört כל ישראל, und alle, die aus irgend einem שער kommen, kommen als כל ישראל, als die Gesamtheit bildend.

WB. 7 u. 8. ושרת וגו'. In diesem sowie im folgenden Verse wird dem vom Lande in die Tempelstadt kommenden Hoher eine Rechtsgleichheit im Dienst (שרת) und

alle seine Brüder die Leviten, die dort vor Gott stehen.

8. Ganz gleichen Anteil sollen sie zum Genuß bekommen, mit Ausnahme seiner Abtretungen nach den Stammhäuptern.

אֶתְיוּ הַלְוִיִּם הָעֹמְדִים שָׁם לִפְנֵי יְהוָה:

8. תִּלְקַח בְּתִלְקַח יֶאֱכְלוּ לְכָד מִמִּכְרֵיוֹ
עַל-הָאֲבוֹתָ: ׀

im Anteil an den Opfern (אכילה) mit den dort in Funktion stehenden Priestern, העומדים, „mit Ausnahme dessen, was von ihm nach den Stammhäuptern wird veräußert worden sein“. Es setzt nämlich das Gesetz voraus, daß bei Anwachs des Priesterstammes nicht sämtliche Priester zu gleicher Zeit in Funktion beim Tempeldienst sein können, daß vielmehr eine durch Kompromiß herbeigeführte Regelung dergestalt stattfinden werde, daß periodisch je eine Abteilung in Dienst und Genuß eintritt und nach Vollendung der ihr zuerkannten Dienstzeit einer folgenden Abteilung zu gleicher Dienstzeit die Stelle räumt. Die Ordnung eines solchen Turnus wird מכבד genannt, weil die Gesamtheit der Berechtigten immer einer Abteilung unter sich ihre Gerechtfame dagegen abtrifft, daß auch diese ihre Gerechtfame für so lange den andern abtrete, bis auch die übrigen alle zu Funktion gekommen sind. Es ist dies also eine Ordnung, die auf gegenseitigen Tausch, מכר, beruht, beruht auf der האבונה על המכר (ספרי). Und zwar wird vorausgesetzt, daß diese Dienstabteilungen, משמר, sich nach Familiengruppen bilden werden, deren Zusammenhörigkeit auf gemeinsamer Abstammung, אבונה, beruht. Ganz so wie die Gliederung der Nation und innerhalb derselben der Stamm Levi, so werde sich auch der Stamm der Aharoniden nach אבונה בְּחֵי zu gliedern haben (vergl. 4. B. M. 5).

In der That ordnete schon Moses solcher משמרות acht, vier von Elasar und vier von Ithamar an, die dann im Laufe der Zeit unter Samuel und David auf vierundzwanzig gebracht wurden (Ithaanith 27 a). Ein jedes משמר hatte seinen Dienst eine ganze Woche, und wechselten die משמרות am Sabbat nach Beendigung der עבודה. An dem am Sabbat zur Verteilung kommenden להם הפנים (3. B. M. 24, 8 u. 9) nahmen beide משמרות, das eintretende wie das abgehende, gleichen Anteil (Sucka 56 a), und segnete die scheidende Abteilung die eintretende mit dem Gruß: „Dessen Name auf diesem Hause ruht, der pflege unter euch Liebe und Brüderlichkeit, Frieden und Freundschaft“. ויהוה אלהיכם ויהוה. ושלומו ורעות.

Es heißt nur hier Verse 6 u. 7: Wenn ein Kohen an einem רגל mit ישראל כל nach der Tempelstadt kommt, oder sonst im Jahre nach eigenem Belieben dorthin kommt, so kann er ohne Rücksicht auf die der Ordnung nach zur Zeit Berechtigten in Funktion treten, und zwar im ersten Falle, am רגל, hinsichtlich der dem רגל angehörigen Pflichtfestopfer, und im zweiten Falle hinsichtlich seiner eigenen Pflicht- oder freiwilligen Opfer. Mit der Dienstberechtigung ist aber zugleich die Genußberechtigung gegeben (siehe zu 3. B. M. 16, 19), und wenn es daher (B. 8) noch besonders ausgesprochen ist: חלק בשלשה פרקים, so kann sich dies nur noch auf die Verteilung solcher zum Genuß kommenden Heiligtümer beziehen, mit welchen nicht erst noch eine עבודה zu vollbringen stand, es ist dies das להם הפנים, an dessen Verteilung am רגל-Sabbat auch alle vorhandenen Kohanim Anteil hatten, obgleich damit keine עבודה mehr stattfand. בשלשה פרקים בשנה היו כל המשמרות שווה כאמורי הרגלים — (מה שאמור ברגלים) — ובחלוק להם הפנים (Sucka 55 b). Hinsichtlich aller anderen Opfer blieb aber die durch האבונה על

11. kein Bannübender, Ob- und Zidonifragter, und keiner, der Fragen an die Toten richtet.

11. וְהִכָּר הַכָּהֵן וְשֹׂאֵל אוֹכַב וְיִדְעֵנִי
וְדַרְשׁ אֶל-הַמֵּתִים:

von Wahrzeichen abhängig. Dasselbst heißt es nun: אם הדרך כי עמר מלך בכל על אס הדרך. Er stellte sich an den Scheidweg קסם לקסם und veranstaltete dieses קסם auf drei Weisen, mit Pfeilen, mit Theraphim und mit Leberbeschauung. Demgemäß scheint קסם der allgemeine Begriff der Wahrsagerkunst zu sein, die auf mannigfache Weise geübt wurde. Daher denn auch das Resultat wieder einfach mit קסם bezeichnet wird. Wie er auch die Entscheidung versuchte, immer ירושלים היה הקסם, immer erschien rechts das קסם: Jerusalem, und war somit der Feldzug gegen Jerusalem entschieden. Josua 13, 22 heißt auch Bileam: הקוסם. Wir haben es daher: Wahrsager übersezt. Die sprachliche Verwandtschaft mit יום und גום haben wir bereits zu 1. B. M. 11, 6 bemerkt, und bezeichnete es demnach die Annäherung eines über das dem Menschen zuständige Maß hinausgehenden Wissens und Könnens. Wie כושף קסם: כוב, so ist קסם: גומא.

הכר הבר. Psalm 58, 5 u. 6 steht das Bild einer wütenden Schlange und einer tauben Otter, die dem Zaubervort eines הובר הכרים מווכם nicht gehorchen will. Jesajas 47, 9 u. 12 wird bei Babylons Fall hervorgehoben, daß ihm doch alle seine chaldäische Wissenschaft, die es von je so unendlich gepflegt, nichts nützt, daß ihm insbesondere עצמה הכריך רב כשפיק, רב כשפיק, רב כשפיק keine Rettung vor dem Falle zu bringen vermochten, seine הוברים, die sogar sich erkühnten, שמים הוברי sein zu wollen, und deren lächerliche Prätension daselbst (B. 13) — wie wir glauben — durch Umwandlung des ה in das schwächere ה ausgedrückt ist. Aus beiden Stellen ist, dünkt uns, entschieden klar, daß die Prätension des הובר nicht sowohl eines höheren Wissens, als vielmehr eines höheren Könnens sich rühmte. Seinem Willen das Wollen einer Schlange, seinem Willen die den Bestand eines Staates bedrohenden Mächte auf geheimnisvolle Weise unterthan machen, einen Zauberbann über Beliebiges üben zu können, das gab der הובר vor. So wird auch Sanhedrin 65 a הובר als ein solcher begriffen, der Tiere oder Geister zusammen bannt, sie zusammen gegen einander zwingt. Das in der obigen Psalmstelle enthaltene Bild zeigt den הובר הכר מווכם הובר in Ausübung seiner Kunst an einer Schlange. Das Merkmal des Zusammenzwingens vieler dürfte daher der הובר-Kunst nicht wesentlich sein. Ohnehin hat man zu bedenken, daß הובר im קל sich mit jemandem verbinden, sich jemandem anschließen heißt — כל אלה הוברו (1. B. M. 14, 4). — Wenn הובר ein Zusammenbannen ausdrücken sollte, müßte es die Pluralform הובר haben. Vielleicht drückt הובר das aus, was in der Sprache der Magie: sich mit jemandem in Rapport setzen, heißt. Der Magier setzt sich in eine solche enge Verbindung mit einem anderen lebenden Wesen, daß sein Wille an die Stelle des Willens dieses letzteren tritt und er dessen geistigen und leiblichen Organe nach seinem Willen lenkt. Er weiß sich in Verbindung mit anderen zu setzen, daher: הובר הכר.

המתים. ודרש אל-המתים. Die Form דרש, die hier und so auch Jesajas 8, 18 und 19, 3 vorkommt, dürfte einen solchen Vorgang bezeichnen, bei welchem eine Frage nicht direkt an den gerichtet wird, von welchem man die Antwort erwartet, welches דרש heißen würde. Der המתים אל דרש giebt vor, an irgend eine Person oder einen Gegenstand eine Frage zu richten, die eben durch diese Medien an einen bestimmten Toten gelangt und von diesem durch dieses Medium beantwortet wird. Das ganze Anwesen des heutigen Spiritualismus ist nichts als eine solche דרישה אל המתים.

12. Denn von Gott verabscheut ist jeder, der diese Dinge thut, und infolge dieser Abscheulichkeiten vertreibt sie Gott, dein Gott, vor dir.

13. Ganz sei mit Gott, deinem Gotte.

12. כִּי-תוֹעֵבַת יְהוָה כָּל-עֲשֵׂה אֱלֹהִים וּבְגַלְלַת הַתּוֹעֵבֹת הָאֵלֹהִים יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִזְרִישׁ אוֹתָם מִפְּנֵיךָ:

13. תָּמִים תְּהִיָה עִם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ:

B. 12. Die heidnische Unwesen in sich trägt und welches sittliches Verderbnis es erzeugt, haben wir an den oben zitierten Stellen des 2. und 3. B. M. erläutert. Sobald der Mensch mit seinem Geschid- und Thatenleben, mit seinen Entschlüssen, seinen Hoffnungen und Befürchtungen sich dem unfreien Machtgebiete wahngeborener Mächte unterstellt glaubt und hingiebt, für welche der sittliche Wert oder Unwert seines Wollens und Vollbringens nichts gilt, alsobald wirft er selbst die Wage des sittlichen Urteils aus Händen, deren Ergebnis allein ihm bei seinem Wollen und Vollbringen, für sein Fürchten und Hoffen maßgebend sein sollte, und fällt einer Unfreiheit anheim, die das Grab aller Sittlichkeit wird. Die ganze sittliche Entartung der Kanaanitischen Bevölkerung ging aus diesem mantischen Unwesen hervor und hatte ihren Halt in ihm.

B. 13. המים הריה וגו'. Wir haben bereits in 3. B. M. S. 9 f. und S. 465 f. bei der Forderung des symbolischen המים=Charakters für Opfer und Opfernde die Forderung der Ganzheit unserer Hingebung, die Hingebung des ganzen Menschen mit allen seinen Beziehungen an Gott als unmittelbarste Folgerung aus dem Gotteinheitsbewußtsein, als Verwirklichung der עם כגלה=Bestimmung, der Bestimmung eines ausschließlich Gott angehörenden Volkes entwickelt. Diese Forderung tritt hier in konkretester Bedeutung an uns heran. Wir sollen nicht die geringste Faser unseres Geschickes- und Thatenlebens von Gott ablösen, sollen in unserer Ganzheit mit Gott sein. Damit ist das ganze im Vorhergehenden geschilberte heidnische Unwesen aus dem jüdischen Bereiche gebannt. Gott, der alleinige Denker unserer Geschicke und Leiter unserer Thaten, Er ist es allein, der unsere Zukunft bestimmt, und dessen Wohlgefallen allein den Maßstab für das bietet, was wir zu thun und zu lassen haben. Nicht ein blindes Schicksalsmosech waltet über uns und unsere Kinder, nicht die Toten, nicht der Stab und das Wiesel u. s. w. u. s. w. wissen, was uns bevorsteht, nicht krankhaft verzückter Aberwitz zc. hat uns den Spruch für unser Thun und Lassen zu sprechen, oder das Gewicht eines Staubkorns der Schale unseres Geschickes zu geben und zu nehmen. Nur Gott hätten wir um unsere Zukunft zu befragen, wenn das Wissen seiner Zukunft überhaupt dem המים Bedürfnis wäre, und nur von Gott hätten wir uns einen Ausspruch für unser Thun und Lassen zu erbitten, wenn uns Gott nicht diesen Ausspruch für unser Thun und Lassen längst bereits in seinem Gesetze gesprochen. In der That geht auch der המים mit seinem Geschickes- und Thatenleben also ganz in Gott auf, daß er nur in dem Gedanken an die in jeder Gegenwart zu erfüllenden Aufgaben lebt, den Erfolg aber mit seiner ganzen Zukunft Gott anheim stellt. Mit der Erfüllung seiner Pflicht hat für ihn sein Thun und Lassen bereits sein höchstes Ziel erreicht; er hat seinem Gotte den Zoll treu erfüllter Pflicht geleistet; für alles, was darüber hinausliegt, ist er — wie die Lantverwandtschaft רמם und טמם lehrt — ruhig und unzugänglich.

Die positive Forderung וגו' הריה המים reicht daher weiter, als das negative Verbot des in den vorangehenden Versen untersagten heidnischen Unwesens und erwartet

14. Denn diese Völker, denen du in Besitz nachfolgst, auf Zeitenwähler und auf Wahrsager hören sie; du aber, nicht also hat Gott, dein Gott, dir gegeben.

15. Einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, wie mich,

חמישי. 14. כִּי הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה אֲשֶׁר
אִתָּה יוֹרֵשׁ אוֹתָם אֶל-מְעַנְנִים וְאֶל-
קֹסְמִים יִשְׁמְעוּ וְאִתָּה לֹא כֵן גָּתַן
לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ :

15. נָבִיא מִקִּרְבְּךָ מֵאֲחֵיךָ כְּמִנִּי

die Unterlassung jeglicher sonstiger Art vermeintlicher Zukunftserforschung (siehe הוספה Sabbath 156 b כלראי ר"ה).

Zum dem Ausdrucke וגו' עם וגו' תמים וגו' אלקיני, vergl. עם וגו' אלקיני (Rbn. I. 8, 61).

B. 14. כי הגוים האלה וגו', ihnen fehlt die innere Verbeugung ihrer Handlungen und die Zuversicht in Gott, den einzig Einigen; sie haben den inneren Halt verloren, der Erfolg gilt ihnen alles, der Erfolg für die Befriedigung ihrer Sinnlichkeit oder ihres Ehrgeizes, ein Erfolg, der sie ihre Ohnmacht abhängig von tausend Zufälligkeiten einer Außenwelt fühlen läßt, über die sie nicht gebieten, die kein Verständnis und kein Mitfühlen hat für das, was des Menschen Brust bewegt, die den Menschen mit tausend ungelösten Rätseln geheimnisvoll anstarrt, aus deren verschlossenem Innern er gleichwohl einen Wink im voraus haben möchte, ob sie sich freundlich oder feindlich zu dem, was er wünscht und will, verhalten werde — der Mensch ohne Gott schauenden Geist und ohne Pflicht huldigendes Gemüt ist von je dem heidnischen Unwesen in gröberer oder feinerer Gewandung verfallen (vergl. unsere Artikel Sefaias und seine Welt im Jeschurun Jahrg. IX). — Diese Völker horchen für ihr Einzeln- und Gesamtleben auf Zeitenwähler und Wahrsager hin,

Du aber, nicht also hat Gott, dein Gott, dir gegeben! Indem er zu dir als ausschließlicher Lenker deiner Geschicke und Leiter deiner Thaten in die innigste Beziehung getreten und dir für die Gestaltung deines Einzeln- und Gesamtlebens sein Gesetz in schriftlicher und mündlicher Lehre übergeben, hat er dir damit alles in Händen gegeben, dessen du zur glücklichen Lösung deiner Lebensaufgabe bedarfst. Deine Zukunft gestaltet Er, und die Bedingungen für eine freud- oder leidvolle Gestaltung dieser Zukunft hat er dir mit dem Gesetze überantwortet, das du in Händen hast und dessen erläutertes Verständnis du aus der lebendigen nationalen Überlieferung zu schöpfen hast. Dieses Gesetz lernen, lehren und üben, das ist die Summe deiner Lebensaufgabe. Für die Erkenntnis und Erfüllung dieser Aufgabe bedarf es keiner übernatürlichen, übermenschlichen Einsicht, keines Einblicks in die dem Menschen verschleierte überfinnliche Welt. Dem gefunden, hellen, klar erkennenden, schließenden und urteilenden Verstande ist sie überantwortet, und setzt bei allen ihren Anforderungen eben nur diesen voraus. Hinsichtlich ihrer heißt es: לא בשמים היא (Kap. 30, 12; siehe daselbst) und nicht einmal ein Prophet hätte als solcher für die Erkenntnis und Entscheidung des Gesetzes ein zu beachtendes Wort zu sprechen (vergl. Baba Mezia 59 b). Du daher, mit dem, was Gott, dein Gott, dir gegeben, bedarfst du überhaupt keines weiteren Aufschlusses von oben, nicht über das, was die Zukunft bringt, und nicht über das, was du zu thun und zu lassen hast. Du bedarfst nicht nur keiner מעוננים und קוסמים wie die Völker, Du bedarfst auch nicht eines reineren und wahren Erfasses dafür. Wenn daher im folgenden

B. 15. נביא מקרבך וגו' die Sendung von Propheten verheißen und besprochen wird, so liegt, glauben wir, dieser Sendung nicht das Motiv und der Zweck zu Grunde,

wird dir Gott, dein Gott, aufstellen;
auf den sollt ihr hören.

יָקִים לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֱלֹהֵי
הַשָּׁמַעוֹן:

16. Ganz so wie du von Gott,
deinem Gotte, zu Choreb am Tage der

16. כָּכָל אֲשֶׁר-שָׁאֵלְתָּ מֵעַם יְהוָה

in Israel die Stelle der מעוננים und קוסמים der anderen Völker zu vertreten, ein Zweck, für welchen das אלקיך עם ד' אלקיך in Israel jedes Bedürfnis verneint (vergl. Raschi zu V. 14). Unser Leben, all unser Thun und Lassen, ist vollständig durch das Gesetz und dessen von Gott geordnete Lehrer und Richter geregelt und befriedigt. Nicht etwa, um über die Nützlichkeith und Thunlichkeit unserer Vorhaben oder überhaupt über uns Verborgenes Auskunft von ihm zu erfragen, um unserem Verlangen nach einem dem Menschen versagten Wissen zu genügen, nicht um durch ihn zu erfahren, was wir wissen möchten, sondern um uns zu sagen, was Gott will, daß wir wissen sollen, dazu sendet Gott seinen Propheten: nicht unser Organ, Gottes Organ ist der Prophet; nicht השאלון אורו, sondern השמעון אליו, nicht ihn sollt ihr befragen, ihm sollt ihr gehorchen, spricht unser Text. Gott bedarf seiner zur Vollbringung seiner Zwecke an uns und durch uns. Und nun hören wir unseren Moses:

יביא מקרבך מאהיך כמני, die Männer, die Gott euch als seine Propheten senden wird, werden Männer aus eurer Mitte sein, sie werden mitten unter euch leben, es wird sie kein geheimnißvolles Dunkel umschweben, ihr werdet sie kennen nach ihrer Lebensweise und Herkunft, sie werden unter euch geboren sein, unter euch aufwachsen, sich unter euch im Leben erprobt haben, ihr werdet ihren Vater und ihre Mutter, ihre Geschwister und Verwandte kennen, sie werden מאהיך מקרבך sein, sie werden mit keinerlei übermenschlichen Präntensionen an euch herantreten, sie werden Menschen sein und nichts als Menschen sein wollen, כמני, wie ich, der ich der erste war, den Gott an euch gesendet (vergl. 2. B. M. S. 54 f.). Und wiederum: כמני, in derselben Stellung und zu denselben Zwecken wie ich. Sie werden nichts sein sollen, als Boten des göttlichen Wortes an euch.

Und יקים לך, nicht יקום לך, יקום, er wird ihn dir aufstellen, aufrichten, feststellen, wird ihn mit solchen Mitteln ausrüsten, daß er dir מקיים und מוהוק, daß er dir sich beglaubigen und als Bote Gottes sich dir bevollmächtigt erweisen könne (siehe Vers 22).

אפי' אומר לך עבור על אחת מכל מצוה שבהורה כגון אליהו בהר: אליו השמעון (Zebamoth 90 b und Sanhedrin 89 b). Wenn er dir bereits als gottgesandter Prophet, מוהוק, bewährt ist, so hast du ihm selbst dann zu gehorchen, wenn er, wie Eljahu am Karmel, im Interesse eines von dem Augenblick geheiligten Zweckes, למגדר מלחא, zur Gesamtbefestigung des Gesetzesgehorsams, die einmalige Übertretung eines göttlichen Gesetzes fordert. Bei der zur Beschämung der Baalpriester und zur Überzeugung des zwischen Gott und Baal schwankenden Volkes geschehenen Opferdarbringung auf dem Karmel war das Bamaverbot, בחוץ והעלאה בחוץ, (Kap. 12, 13 und 3. B. M. Kap. 17) zu übertreten.

Daß ein Prophet, der die bleibende Abrogierung auch nur eines einzigen Gesetzes im Namen Gottes verkünden würde, nicht nur keinen Gehorsam zu erwarten hätte, sondern dem gerichtlichen Tode verfallen wäre, ist schon oben Kap. 13, 4 u. 6 ausgesprochen.

V. 16. ככל וגו' כחרב ביום הקהל. Am Horeb, am hellen, wachen Tage, stand eure ganze Volksversammlung vor Gott, und da erfuhret ihr an euch selber, was das heißt:

Versammlung erbeten, und gesprochen: Ich kann nicht fortfahren, die Stimme Gottes, meines Gottes, zu hören, und kann dieses große Feuer nicht weiter sehen, damit ich nicht sterbe.

17. Da sagte Gott zu mir: Es ist gut, was sie gesprochen.

18. Einen Propheten werde ich ihnen aufstellen aus ihren Brüdern, wie dich, und werde meine Worte in seinen Mund geben, daß er ihnen alles ausspreche, was ich ihm auftragen werde.

19. Und es sei, der Mann, der auf meine Worte, die er in meinem Namen spricht, nicht hören wird, von dem werde Ich es fordern.

20. Jedoch der Prophet, welcher in Frevel ein Wort in meinem Namen sprechen wird, das ich ihm nicht zu sprechen aufgetragen habe, und der, welcher im Namen anderer Götter sprechen wird, der Prophet soll des Todes sein.

אֱלֹהֶיךָ בְּחֵרֵב בְּיוֹם הַקָּהָל לֵאמֹר
לֹא אֶסָּף לְשָׁמֹעַ אֶת-קוֹל יְהוָה
אֱלֹהֵי וְאֶת-הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת לֹא-
אֶרְאֶה עוֹד וְלֹא אָמוּת:

17. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי הִיטִיבוּ אֲשֶׁר
דִּבַּרוּ:

18. נִבְיָא אֶקִּים לָהֶם מִקִּרְבֵּי אֶחָיִהֶם
כְּמוֹךָ וְנִתְּנִי דְבָרֵי בְּפִיו וְדִבַּר
אֲלֵיהֶם אֶת כָּל-אֲשֶׁר אֶצְוֶנּוּ:

19. וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא-יִשְׁמָע
אֶל-דְּבָרֵי אֲשֶׁר יִדְבַּר בְּשִׁמִּי אֲנֹכִי
אֶדְרֹשׁ כִּעֲמוֹ:

20. אֵךְ הַנְּבִיא אֲשֶׁר יוֹדֵד לְדַבֵּר
דְּבָר בְּשִׁמִּי אֶת אֲשֶׁר לֹא-צִוִּיתִיו
לְדַבֵּר וְאֲשֶׁר יִדְבַּר בְּשֵׁם אֱלֹהִים
אֲחֵרִים וְכֵן הַנְּבִיא הַהוּא:

„Gottes Wort an den Menschen“. Ihr erfuhret da, daß das nicht das sei, was etwa ein Mensch in einer ihn über sich selbst hinaus hebenden oder seine Sinne verwirrenden Stimmung aus sich hinaus erzeugt. Gott sprach zu euch, sein Wort kam an euch, von Angesicht zu Angesicht sprach Gott mit euch (Kap. 5, 4), und es war das nicht eine Erfahrung, die ein einzelner von euch machte, ihr waret alle versammelt, und hörtet alle die ersten Sätze seiner Gesehoffsbarung, die Gott an euch richtete. Da erfuhret ihr alle und ward es euch zur gewissten selbst erfahrenen Thatsache, daß „Gott mit dem Menschen redet und dieser am Leben bleibt“ (siehe oben Kap. 5), und nur, weil ihr eine Fortsetzung dieser unmittelbaren Anrede Gottes nicht ertragen zu können fürchtetet, genügte euch diese gewonnene Selbstüberzeugung, und auf deren Grund erbatet ihr euch die fernere Vermittelung der Gottesrede durch mich (daselbst 22—24). Was dort ausführlich gegeben ist, daran wird hier nur erinnert, um daran

W. 17 u. 18 nun noch die fernere Bestimmung zu knüpfen, daß auch nach Moses Heimgang Gott zu ferneren Mitteilungen an uns Moses Nachfolger geben werde, die die Überbringer seines Wortes an uns sein sollen. Sie werden ebenso מקרב אהיהם sein, und werden ebenso von Gott das Wort empfangen, das sie zu sprechen haben.

W. 19 u. 20. והיה האיש וגו' אף הנביא וגו'. Vers 19 bespricht den Fall der Nichtachtung des von Gott an den Propheten gerichteten Wortes, אשר לא ישמע אל, דברי. Es umfaßt dies nach Sanhedrin 89 a ein dreifaches: der Prophet das ihm gewordene Gotteswort nicht verkündet; die, die ihm das Wort überbrachten, daß

kündigten Wunders in der Natur: יהיה, oder durch das Eintreffen eines voraus verkündigten Ereignisses in der Geschichte: יבא. In der That giebt es auch zur Beglaubigung der thatsächlichen Wahrheit einer von Gott, dem Schöpfer und Meister der Natur und dem Gebieter und Lenker der Geschicke, herrührenden Sendung nichts anderes als: das Eintreffen eines voraus angekündigten Wunders, oder: die sich bewahrheitende Verkündung der Zukunft. Hat ein Prophet im Namen Gottes ein Wunder angekündigt, ולא יהיה, und es trifft nicht ein, oder ein künftiges Ereignis, ולא יבא, und es kommt nicht, בודן, das ist ein Wort, das Gott nicht gesprochen, רכרו הנביא, das hat der Prophet in frevelhaftem Mißbrauch des göttlichen Namens gesprochen; und hätte er dir bisher im höchsten Vertrauen gestanden, mit einem einzigen solchen als falsch befundenen Worte hat er sich für immer gerichtet, לא הגור ממנו: wie hoch auch sonst seine Persönlichkeit in bisher verdientem Ansehen gestanden sein möge, du hast dich nicht zu scheuen, ihn öffentlich der Lüge zu zeihen und ihn der verwirkten Strafe zu überweisen. Beiläufig ist, wie uns scheint, auch dies הגור ממנו ein Beweis, daß, wie wir wiederholt bemerkt, der Berufung zum Propheten bereits die Erreichung einer hohen Stufe geistiger und sittlicher Größe vorangegangen sein müsse. Setzt doch eben dies הגור ממנו voraus, daß auch, abgesehen von der vorgebliehen prophetischen Sendung, es eine hohe Achtung und Beachtung verdienende Persönlichkeit sei.

Es hat aber, wie Sanhedrin 89 b erläutert wird, der Prophet nur beim Antritt seiner Sendung sich durch ein Wunder oder ein vorausverkündetes Ereignis zu legitimieren, keineswegs aber eine solche Legitimation bei jedem künftig von ihm im Namen Gottes zu sprechenden Worte zu wiederholen, vielmehr, sobald er einmal מוהוק geworden, heißt es von ihm für alle Folgezeit:

אליו השמעון (V. 15; — siehe daselbst).

Uberhaupt gehört Wunderthätigkeit und sogenanntes Wahrsagen nicht zu dem eigentlichen Berufe der jüdischen Propheten und bildet keineswegs den Zweck ihrer Sendung. נביא zu sein, Organ Gottes, — נבא verwandt mit נבע; vergl. יביע אומר (Ps. 19) אביעה הדרה (78, 2) u. s. — seinem Volke den Einblick in sich selber und in die Gänge Gottes mit ihm und mit den Völkern der Menschheit zu vermitteln, ihm das Verständnis seiner Gegenwart und seiner Erwartungen für die Zukunft zu enthüllen, um es durch alles dies im Guten zu befestigen, vor Schlechtem zu warnen und ihm den ausharrenden Mut und die ausharrende Treue bei Gott und seinem Gesetze durch alle Gänge der Zeiten zu bringen, das war — wie ihr Wort uns ja noch offen liegt — ihr eigenster Beruf. Durch sie sollte Israel das Geschichtsvolk werden, das mit offenem, Gott schauendem Auge durch die Weltgeschichte wandert. Die Wunder, die sie thaten — und wie verschwindend wenige wissen wir von allen den Männern, von Jesaias bis Maleachi, die den Jahrhunderte durchleuchtenden Prophetengeist trugen — waren alle nicht Selbstzweck, standen alle im Dienste dieses ihres nationalen obersten Berufes, und auch von Männern, wie Nathan und Gad, deren Prophetenwort mehr im Dienste ihrer nächsten Gegenwart stand und daher nicht für die kommenden Geschlechter aufgezeichnet wurde (Megilla 14 a), sind uns keine Wunderthaten berichtet. Und wenn diese in dem Leben eines Eliahu und Elischa in größerer Zahl und vorzugsweise auch in Verhältnissen des Privatlebens auftreten, so halten wir die Bemerkung nicht für ganz irrig, daß deren Wirksamkeit sich ausschließlich im Reiche Israel bewegte, wo, von oben genährt, das Volksleben vielfach durch das heidnische Unwesen der Baalspaffen und Baalspropheten getrübt war, dem gegenüber, durch Bekundung der wirklichen und wahrhaftigen Gegenwart und Allmacht des wahrhaftigen einzig Einen selbst bis in die kleinen Verhältnisse des Einzelnebens auf Erden hinein, das reinere Gottbewußtsein und die reine Gottesanerkennung in der Brust der Söhne und Töchter des Volkes zu wecken, zu nähren und zu befestigen, sowie den

Kap. 19. B. 1. Wenn Gott, dein Gott, die Völker vernichtet, deren Land Gott, dein Gott, dir giebt, und du bist ihnen im Besitz gefolgt und hast dich in ihren Städten und in ihren Häusern niedergelassen,

2. so sollst du dir drei Städte in der Mitte deines Landes, welches Gott, dein Gott, dir zur Besiznahme giebt, absondern.

3. Bereit machen sollst du dir den Weg dahin und das Gebiet deines Landes, welches Gott, dein Gott, dir

יט 1. כִּי־יִכְרֹת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־
הַגּוֹיִם אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ
אֶת־אֲרָצָם וּרְשָׁתָם וַיִּשְׁכַּתְּ בְּעָרֵיהֶם
וּבְכִבְתֵיהֶם:

2. שְׁלוֹשׁ עָרִים תַּבְדִּיל לְךָ בְּתוֹךְ
אֲרָצְךָ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ
לְרִשְׁתָּהּ:

3. תִּכְוֵן לְךָ נְדָרָךְ וְשִׁלְשֶׁת אֶת־
נְכוּל אֲרָצְךָ אֲשֶׁר יִנְחַלְךָ יְהוָה

Lügenpräntensionen der Hierophanten des dem Baatum verfallenen Hofes mit vernichtenden Bezeugungen des Wahrhaftigen entgegenzutreten gewesen sein mochte. Im Reiche Juda finden wir wenigstens solche Wunderthätigkeiten kaum. —

Kap. 19. B. 1. Wir haben bereits zu 4. B. M. 35, 9 f. und 5. B. M. 4, 41 die hohe Bedeutung der Missethäter entwickelt und zu zeigen versucht, wie deren Ausfühung sofort bei der Verteilung des Landes die offenkundigste Proklamierung des großen Grundsatzes sein sollte, von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und der durch nichts aufzuwiegenden hohen Dignität des Menschenbluts als der nächst der Gottheit zweiten unverletzlichen Basis des ganzen jüdischen staatlichen Vereins. Darum folgt auch hier, nach Einsetzung aller staatlichen Organe: Richter, Königtum, Priester, Propheten als allererstes Objekt ihrer Wirksamkeit noch ein ergänzendes Kapitel zu den Vorschriften über die Sicherstellung des Menschenlebens im jüdischen Staate. Diese Ergänzung besteht vornehmlich in Erläuterung des missethätigen Totschlags durch ein Problem (B. 5) und in Anordnung noch fernerer drei Missethäter für die Zeit einer einstigen Vergrößerung des Staatsgebietes (Verse 8 u. 9).

וגו' (vergl. Kap. 12, 29). Sie sind um ihrer sittlichen Verderbnis willen dem Untergange verfallen. — וירשהם וישבה וגו'. Die Missethäter tritt erst in Wirksamkeit (siehe zu 4. B. M. 35, 10). — ובכרתם. Diese Ergänzung, welche nur hier bei der Einleitung dieser die ausnahmslose Dignität jedes einzelnen seiner Angehörigen dem Staate ans Herz legenden Institution vorkommt, erscheint in hohem Grade bedeutsam und zwar in zwiefacher Hinsicht. Nicht das, was im Lande und in den Städten geschieht, was in den Häusern geschieht, entscheidet über den sittlichen Wert und damit über Wohl und Weh des Staates. Nicht daher in Land und Städten wohnt die Nation, in den Häusern ist sie zu suchen. Und ferner: das Wohnen in Häusern, deren frühere Bewohner dort ein Leben der Unsitlichkeit gelebt, leistet der Sittlichkeit keinen Vorschub, und mit doppelter Prägnanz muß das Prinzip des Sittengesetzes allen vorleuchtend hervorgehoben werden, damit vor der Macht seines Geistes der Einfluß des früheren Beispiels bis auf den bloßen Gedanken daran verschwindet.

אשר 2 u. 3. שלש וגו' תכין לך וגו' (siehe zu 4. B. M. 35, 11). — נחילך וגו'. In den früheren Versen heißt es immer ירושה. Wir haben bereits an anderer Stelle den Unterschied zwischen ירש und נחל besprochen. ירש begreift die Erbschaft vom Standpunkte des Erben, נחל vom Standpunkt des Erblassers. Hier dürfte

zum Erbe giebt, durch drei Punkte teilen; und er diene, daß dorthin jeder Mörder fliehe.

4. Dies aber ist der Anspruch des Mörders, der dorthin fliehen und leben bleiben soll: wer seinen Nächsten in Unwissenheit erschlägt und er ist ihm von gestern und vorgestern nicht feind;

5. Und wer mit seinem Nächsten in den Wald kommt, Bäume zu fällen, und es gerät seine Hand mit der Axt in Schwung, den Baum zu fällen, und er schwingt das Eisen ab von dem Holze und trifft seinen Nächsten und der stirbt: der hat zu einer dieser Städte zu fliehen und bleibt leben.

אֱלֹהֶיךָ וְהָיָה לָנוּם שְׁמָה כָּל־
רָצָחִים:

4. וְזֶה דְבַר הַרְצָח אֲשֶׁר־יָנוּם
שְׁמָה וְחָי אֲשֶׁר יִבֶּה אֶת־רֵעֵהוּ
כְּבִלְיָדַעַת וְהוּא לֹא־שָׂנֵא לוֹ מִתְּמִל
שְׁלֹשָׁם:

5. וְאֲשֶׁר יָבֵא אֶת־רֵעֵהוּ בַיַּעַר
לְחַטֵּב עֵצִים וַיִּנְדְּחֶהּ יָדוֹ בַּגִּרְזֵן לְכַרֵּת
הָעֵץ וַיִּשְׁלַח הַכְּרִיז לְמוֹ־הָעֵץ וַיִּמְצָא
אֶת־רֵעֵהוּ וּמָת הוּא יָנוּם אֶל־אֶחָת
הָעָרִים־הָאֵלֶּה וְחָי:

durch diesen Wechsel gesagt sein: obgleich du materiell an die Stelle der früheren Bewohner in den Besitz des Landes, der Städte und der Häuser trittst, so soll das Land mit seinem ganzen Inhalt doch von dir als ein völlig verändertes auf deine Nachkommen vererbt werden, als du es als Nachfolger der Völker angetreten. Du sollst dich nicht als יורש der Völker betrachten, sondern das Land als נחלה geistig und sittlich umwandelt auf deine Kinder vererben.

רוצח (siehe zu 4. B. M. 35, 12).

B. 4. והיה דבר הרצח, nur hier und so auch oben Kap. 15, 2 bei השמטת כספים, wird einleitend eine Rechtsordnung: — דָּבָר genannt, und lehrt auch hier die Halacha (Schebiith 10, 8), daß damit dem Exulanten zur Pflicht gemacht ist, sich und anderen seinen רוצח-Charakter bei vorkommenden Fällen, z. B. wenn ihn die Stadtgemeinde seiner Galuthstadt beehren will, entgegenzuhalten, und darf er nicht stillschweigend eine Ehrenbezeugung oder ein Ehrenamt annehmen. רוצח שגלה לעיר מקלטו ורצו אנשי (שמיטה 4). Er hat sich stets als Galuth auszusprechen. Gehört ja dies ihm zu erhaltende Bewußtsein mit zu dem Zwecke seines Galuth.

דעת: es darf ihm der Gedanke einer Tötung überhaupt nicht gegenwärtig gewesen sein, פרט למהכיון להרוג את הבהמה והרג את האדם, hat er aber z. B. ein Tier töten wollen und hat einen dabeistehenden Menschen getölet, so ist dies eine sträfliche Unvorsichtigkeit, ist קרוב למייד, und findet seine Sühne nicht durch Galuth (Mactoth 7 b; — siehe הוספו B. R. 26 b פרט — ד"ה פרט — vergl. 4. B. M. daselbst).

והוא לא שונא לו וגו'. Auch eine sonst als zu sühnende Fahrlässigkeit, שוגג, zu beurteilende Handlung verliert den Charakter und ist dem למייד קרוב einzureißen, wenn die Beziehung zwischen dem Getöleten und dem Totschläger eine gehässige gewesen. Als eine solche wird es schon betrachtet, wenn dieser mit jenem, שלשם, in drei Tagen aus Feindschaft nicht gesprochen (Mactoth 9 b ספרי — siehe 4. B. M. daselbst).

B. 5. יער: רשות לניזק ולמזיק ליכנס שם. ואשר יבא את רעהו ביער (Mactoth 7 b), nur dann ist es eine sühnebedürftige und zu sühnende Fahrlässigkeit, eine שגגה,

6. Es könnte der Blutannehmer dem Mörder nachsehen, wenn sein Gemüt heiß geworden, und er könnte ihn erreichen, wenn der Weg zu weit ist, und könnte ihn aufs Leben schlagen, und er ist doch nicht todeschuldig, weil er ihm nicht feind gewesen von gestern und vorgestern.

7. Darum verpflichte ich dich: drei Städte fondere dir ab.

6. פְּרִי־יָרֵדָה גֵּאֵל הַדָּם אֶחָדִי הָרֵצָה
כִּי יַחַם לְכַבֹּד וְהִשְׁיֵנוּ כִּי־יִרְבֶּה
הַדָּרָךְ וְהִכְהוּ גִּפְשׁוֹ וְלוֹ אֵין מִשְׁפָּט
מִוֹת כִּי לֹא שִׁנָּא הוּא לֹו כְּתָמוּל
שְׁלֹשׁוּם:

7. עֲלֶיךָ אֲנִי מְצַוֶּה לֵאמֹר שְׁלֹשׁ
עָרִים תִּבְדִּיל לָךְ:

wenn jeder von ihnen, der ניזק wie der מוֹיֵק, sich an einem ihnen zuständigen Orte befanden. Befand sich z. B. der מוֹיֵק in seinem Hofe, wohin ohne seine Erlaubnis der andere hatte gar nicht hinkommen dürfen, so seine Gegenwart somit von dem מוֹיֵק gar nicht vorauszusetzen war, so ist es קרוב לאונס und bedarf keiner Galuthsühne זרק את האבן לחצרו והרג אם יש רשות לניזק ליכנס שם גולה ואם לאו אינו גולה שנא' ואשר ומשמע דה'ה איפכא כשיש רשות לניזק. ד"ה מאן (Macoth 8 a; — siehe jedoch תוספ'ו B. R. 32 b) וזין רשות למוֹיֵק קרוב מפני שהוא פטור מפיני ג"כ פטור מפיני רשות דלא הובא דין זה ומחוספות י"ט שם לא משמע דפטור ע"ש.

לנרח עליו גרון (vergl. Kap. 20, 19). Daraus ist ersichtlich, daß das gewöhnliche Schwingen einer Axt zum Fällen eines Baumes: גרון נרח heißt. Es ist also der Mensch, resp. die Hand, der נורח, der Schwingende. Wenn hingegen hier die Hand mit der Axt geschwungen wird, somit passiv ist, und נורחה ירו, so dürfte dies eine nicht von der Hand beabsichtigte Bewegung oder doch einen von ihr nicht beabsichtigten Grad der Bewegung andeuten — die Hand ist mehr, als man gewollt, in Schwung geraten — und spräche auch dieser Ausdruck für die Auffassung des folgenden ונישל von dem Abspringen des Eisens vom Stiele, was durch ein zu starkes Schwingen veranlaßt sein kann.

Macoth 7 b differieren רבי und חכמים nach רבי bezöge sich das עץ auf den zu fällenden Baum, ebenso wie das voranstehende עץ המהבקע עץ, weshalb es denn auch nicht מעצו, sondern מן העץ heiße, und wäre sodann das Problem: das Eisen (die Axt) schlägt von dem Baum einen Holzsplitter ab, der den andern tödtlich trifft. (Nach רוצה רמב"ם 6, 15 wäre א'רבי Auffassung: das Eisen wird durch den Gegenstoß des zu fällenden Baumes abgeworfen. Damit stimmte auch das: ונישל als נפעל א'רבי Ansicht besser.) Nach der als Halacha rezipierten Ansicht der חכמים, wäre aber ein solcher Fall als כח כחו als eine nur indirekte Wirkung (das tötende Medium ist nicht unmittelbar durch die Menschenkraft in Bewegung gesetzt) nicht galuthspflichtig, es bezöge sich vielmehr das עץ auf den Stiel der Axt und das Problem wäre: נשמט הברול מקהו והרג, durch den Schwung sei das Eisen von dem Stiele losgefahren und habe den andern tödtlich getroffen. Sämtliche Stellen, in welchen sonst נשל vorkommt, sprechen dafür, daß es nicht das Lostrennen eines Teils vom Ganzen, wie etwa eines Splitters vom Holze, sondern das Trennen eines Gegenstandes von einem anderen bedeutet, mit dem er bis jetzt verbunden, und zwar von ihm bis jetzt getragen gewesen, so eines Schuhes vom Fuße (2. B. M. 3, 5) der Frucht vom Baume (5. B. M. 28, 40), der Bevölkerung von ihrem Lande (7, 1 u. f.). Hier somit הברול מקהו: des Eisens vom Stiele. Überwiegend ist auch נשל aktiv und nicht

8. Und wenn Gott, dein Gott, dein Gebiet, wie er deinen Vätern geschworen hat, erweitern und dir das ganze Land geben wird, das er deinen Vätern zu geben verheißten hat,

9. wenn du diese ganze Verpflichtung sorgfältig erfüllst, zu der ich dich heute verpflichte, Gott, deinen Gott, zu lieben und in seinen Wegen zu wandeln alle Tage: so fügst du dir noch drei Städte zu diesen dreien hinzu.

10. Damit nicht unschuldiges Blut in der Mitte deines Landes, welches Gott, dein Gott, dir zum Erbe giebt, vergossen werde und Blutschuld auf dir ruhe.

11. Wenn aber einer feind ist seinem Nächsten und lauert ihm auf und macht sich auf über ihn und schlägt ihn aufs Leben und er stirbt, und flieht in eine dieser Städte:

8. וְאִם־יִרְחִיב יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־
גְּבוּלְךָ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְתָּיִךָ וְנָתַן
לְךָ אֶת־כָּל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר דִּבֶּר לְתַת־
לְאַבְתָּיִךָ:

9. כִּי־תִשְׁמַר אֶת־כָּל־הַמִּצְוֹת הַזֹּאת
לַעֲשׂוֹתָהּ אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה הַיּוֹם
לְאַהֲבָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וּלְלַכֵּת
בְּדַרְכָיו כָּל־הַיָּמִים וְיִסַּפֵּת לְךָ עוֹד
שְׁלֹשׁ עָרִים עַל־הַשָּׁלֹשׁ הָאֵלֶּה:

10. וְלֹא יִשְׁפֹךְ דָּם נָקִי בְּקֶרֶב
אֶרֶצְךָ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ
נַחֲלָה וְהָיָה עָלֶיךָ דָּמִים: פ

11. וְכִי־יִהְיֶה אִישׁ שָׂנֵא לְרֵעֵהוּ
וְאָרַב לוֹ וְקָם עָלָיו וְהִכְהוּ נַפְשׁוֹ וּמָת
וְגַם אֶל־אַחַת הָעָרִים הָאֵלֶּה:

intransitiv, wie es nach רכבי's Ansicht in der Auffassung des רמ"ם sein mußte. Auch das *זיהך* (Kap. 28, 40) kann sehr wohl aktiv sein: dein Ölbaum wird seine Frucht abwerfen. Daß auch der Ausdruck: *יו בנרון* für die Erklärung der *חכמים* spricht, haben wir bereits bemerkt.

פרט לממציא אה עצמו ומצא אה רעהו. Die Galuthschuld tritt nur ein, wenn im Momente der fahrlässigen Handlung der davon Betroffene bereits sich in der bedrohten Stellung befunden; das in Bewegung gesetzte Medium „sand“ den Betroffenen, nicht aber, wenn dieser sich erst nachher jenem darbietet, z. B. *האבן מירו* אם כשיצאה האבן מירו, wenn der Betroffene den Kopf erst herausgesteckt hatte, nachdem der Stein bereits geworfen war (Maccoth 8 a).

WB. 8—10. ואם ירחיב וגו'. Von den zehn Völkerschaften, deren Länderbesitz (1. B. M. 15, 19—21) Abraham verheißten war, erhielten sie zunächst den Besitz von sieben. Das volle Erbteil blieb ihnen noch vorbehalten (siehe zu Kap. 1, 7). Wenn sie einst dieses noch vergrößerten Landbesitzes gewürdigt werden werden, so sollen sie auch für dies Gebiet die Grundlegung des darauf zu entfaltenden jüdisch-sozialen Lebens mit der Institution der Miklatstädte beginnen. Die durch keines der irdischen Güter aufzuwiegende Heiligkeit eines Menschenlebens bleibt für alle Zeiten die Basis aller jüdischen menschengesellschaftlichen Zustände. Das vergossene Blut eines Unschuldigen, דם נקי, lastet als schwere Blutschuld auf dem ganzen Staate, והיה עליך דמים (siehe ferner 4. B. M. 35, 9—34).

WB. 11 u. 12. וכי יהיה וגו'. Vers 4 war gesagt, daß demjenigen, der einen Menschen fahrlässig getödet, nur so lange die Präsumtion der Unabsichtlichkeit zur Seite

12. so schicken die Ältesten seiner Stadt und lassen ihn von dort holen und geben ihn in die Hand des Blutannehmers, daß er sterbe.

12. וְשִׁלְחוּ וְקָבְצוּ עִירוֹ וְלָקְחוּ אֹתוֹ כִּשְׁמֹם וְנָתַנּוּ אֹתוֹ בְּיַד גֹּאֵל הַדָּם וְנָמַת׃

steht, als er nicht notorisch mit dem Getöteten in Feindschaft gestanden. War dies letztere jedoch der Fall, so wird die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit einer solchen absichtlichen Fahrlässigkeit angenommen, die ihm die Sühne der Missethäter nicht zu gute kommen läßt.

Aber zu einer gerichtlichen Strafverfolgung reicht eine solche Notorietät feindsicher Beziehungen keineswegs aus. Selbst wenn die Feindschaft die dauerndste und offenkundigste und der Totschlag ein unmittelbarer gewesen wäre, so nützen solche Indizien nichts, um darauf ein gerichtliches Todesurteil zu gründen. Es muß die Absicht: *וּמָרַב לוֹ* und die Ausführung: *וּקָם עָלָיו* als auf Mord gerichtet erwiesen sein, und zugleich erwiesen sein, daß der Schlag ein tödtlicher gewesen und auch der Tod infolge des Schlages eingetreten (siehe zu 4. B. M. 35, 16, 17 u. 18).

Wir haben bereits zu 2. B. M. 21, 22 bemerkt, wie die Halacha über die Frage nicht ganz entschieden ist, ob *וְהָרַג אִם זֶה הָיִיב* oder *פְּטוּר*, ob zur Begründung einer Todesschuld es genügt, daß der Mord auf einen eine solche Schuld qualifizierenden Menschen gerichtet und an einem solchen ausgeführt worden, wengleich der Betroffene ein anderer, als der mit Absicht Bedrohte gewesen, oder das Todesurteil nur dann auszusprechen ist, wenn die Tötung auch an dem ausgeführt worden, auf den sie gerichtet war, aber „hat er den einen töten wollen und hat den andern getötet, so wird er nicht verurteilt“. Diese Frage ist bedingt durch die Auffassung des dort B. 23 besprochenen Falles, dessen Wortlaut: *וְאִם אִסּוּן יִהְיֶה וְנָתַתְּ נַפְשׁוֹ הַחַי נַפְשׁוֹ*, im Zusammenhange mit dem vorangehenden Verse dafür spräche, daß, wenn einer in dem Vers 22 aufgestellten Probleme den Mann hatte töten wollen und statt dessen die Frau getroffen, er todeserschuldig wäre, nach der entgegengesetzten Annahme jedoch in anderer Weise aufgefaßt wird (siehe daselbst).

Von der Entscheidung dieser Frage ist nun auch die Auffassung unserer Stelle bedingt. Ist, wie *שְׂמֵעוּן ר'* die Halacha lehrt, *פְּטוּר* *אִם זֶה הָרַג אִם זֶה הָיִיב*, so ist das *וּקָם עָלָיו* unseres Textes strikte zu nehmen: *עַד שִׁחְכוּיִן לוֹ*, er muß einen Bestimmten haben töten wollen und den auch getötet haben. Ist aber nach der Halacha der *חַכְמִים* und nach dem Wortlaut 2. B. M. 21, 23: *וְהָרַג אִם זֶה הָיִיב*, so schließt *וּקָם עָלָיו* nicht den Fall aus, wenn er einen andern getroffen, als den er beabsichtigt hatte, sondern fordert nur allgemein, daß Absicht und Ausführung mit Entschiedenheit auf die Tötung eines Menschen gerichtet war, dessen Tötung den Thäter todeserschuldig macht, nicht aber *וּמָרַב אֲבָן לּוֹ*, wenn jemand ein tödtliches Geschöß mit Bewußtsein und Absicht in einen Haufen Menschen geschleudert, unter denen auch nur einer sich befunden, dessen Tötung nicht Todeserschuld nach sich zöge — es hätte sich z. B. einer unter ihnen befunden, der bereits absolut tödtlich verwundet, *טְרִיפָה*, war (Sanhedrin 78 a) — in welchem Falle somit der Wurf nicht absolut todeserschuldigen Charakter trug, da er doch auch diesen *טְרִיפָה* hätte treffen können.

Die hier gegebene gesetzliche Thatsache, daß hier der eine unter vielen nicht nach der sonst geltenden Regel *כְּרֹבָא בְּהַר רֹבָא* (2. B. M. S. 302) in die Mehrheit auf- geht und für die Beurteilung verschwindet, sondern in der Berechnung der Wurfswahrscheinlichkeit den vielen das Gleichgewicht hält und wie Hälfte zur Hälfte, *עַל מִחְצָה* steht, ergibt eine weitreichende Modifikation der *רֹבָא*-Regel, daß eine eigenartige Minorität in die anderartige Mehrheit, z. B. ein *אִיסוּר* in viele *הִיָּהָר*, nur dann

13. Seiner darf dein Auge nicht schonen; du hast das Blut des Unschuldigen von Zisrael zu tilgen, so wird dir Heil.

13. לֹא־תִחַס עֵינֶךָ עָלָיו וּבָעֵרָתָּ
בְּמִשְׁפַּחַת מִיִּשְׂרָאֵל וְטוֹב לְךָ: ׀

aufgeht und für die Beurteilung außer acht bleibt, wenn sie ungekannt in die Masse gemischt ist, nicht aber, wenn sie räumlich von der Mehrheit geschieden und — nach חוספ' חולין 98 a ספיקו ר"ה, Sebachim 73 b אלא ר"ה — da, wo sie sich befindet, in ihrer Eigenartigkeit gekannt ist, ריעו האיסור ברוכותיה, ידוע במקומו, האיסור ניכר במקומו. Ein solches Verhältnis heißt im Gegensatz zu הערובת: קבוע, das Feste, räumlich und begrifflich Geschiedene, nicht in das andere Aufgehende, und daher der Satz: כל קבוע כמחצה על השע הנוויה כולו מוכרתו בשר שחוטה ואחת מוכרתו בשר. ז. ב. מחצה דמי אסור, נבלה, ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח ספיקו אסור, deren neun כשר=Fleisch verkaufen und einer טריפה feil hat, und es hätte jemand aus einem dieser Läden Fleisch genommen und wüßte nicht, aus welchem, so wäre das Fleisch in seinen Händen als Zweifel und daher אסור zu behandeln, obgleich die Mehrheit der Läden nur כשר verkauft (Chulin daselbst).

Die nähere Präzision des Begriffs קבוע und seine praktische Anwendung unterliegt noch weiteren Bestimmungen und zum Teil von einander abweichenden Auffassungen (siehe die Kommentare zu Bethuboth 15 a, Chulin 95 a und Zoreh Dea 110, 3).

Zm Anschluß an dieses קבוע דאוריחא werden מרובנן überhaupt Dinge, die, wenn auch nicht räumlich geschieden und in ihrer Eigenartigkeit nicht bekannt, doch durch ihre selbständige Einzelbedeutung dem Aufgehen in die Masse widerstehen, ז. ב. שבמנין, דבר, Dinge, die nur einzeln gezählt werden, אה שדרכו לימנות, oder doch meist einzeln gezählt werden, אה לימנות, בעלי חיים — כל שדרכו לימנות, lebendige Tiere, — oder überhaupt דבר חיה, was durch seinen Wert besonders beachtet wird, daher auch להתכבד, החיה הראויה להתכבד, ein nach Güte und Größe sich zur Bewirtung eignendes einzelnes Stück, nicht כרוכ, בטל כרוכ, sie gehen, selbst unter andere gemischt, nicht in die Mehrheit auf, und wenn selbst nur eines von diesen, das אסור ist, unter vielen gleichen, die היתר sind, sich befindet, widersteht ein solches als קבוע דרבנן dem Aufgehen in die Masse und dem Verschwinden für die Beachtung, und als wäre die Hälfte איסור und die Hälfte היתר, מחצה על מחצה, wäre jedes aus einer solchen Mischung genommene einzelne, als ספק, als zweifelhafter Natur und somit als אסור zu behandeln.

Es giebt noch eine Kategorie, bei welcher aus anderen Gründen ein כרוכ nicht eintritt, es ist dies מחירין, דבר שיש לו מחירין, ein nur temporärer איסור, der nach einiger Zeit von selbst מוהר wird oder ein Gelobungs=איסור, der durch Lösung der Gelobung (4. B. M. S. 393 f.) wieder aufgehoben werden kann, אי בעי מיחשיל עליה (siehe Zoreh Dea 102. 109 u, 110).

Hier heißt es nun: וכי יהיה איש שנהא לרעהו וארכ לו וקם עליו וגו' wenn aber jemand einen Todschlag begangen und es ist an der verbrecherischen Absicht und Ausführung und auch an dem erzielten Erfolg kein Zweifel, so gewähren ihm nicht nur die Missethäter durchaus keinen Schutz, sondern wenn er in eine dieser Städte sich geflüchtet — und wie bereits (4. B. M. 35, 12) bemerkt, wird vorausgesetzt, daß der vorsätzliche, wie der unvorsätzliche Todschläger zuerst in eine solche Stadt sich flüchtet, damit ohne gerichtliches Urteil kein Leben angetastet wird — ושלחו וקני עירו וגו', so hat das zuständige Gericht ihn von dort holen zu lassen und das Recht an ihm zur Geltung zu bringen. ביר גואל הדם (siehe zu 4. B. M. daselbst).

B. 13. לא תחוס וגו'. Durch einen qualifizierten Mord ist das Leben des Mörders verwirkt, und dieselbe jedes andere irdische Gut überragende Heiligkeit und

14. Verrücke nicht die Grenze deines Nächsten, welche Bordere in deinem Erbe gezogen haben, welches du in dem Lande zu Erbe nimmst, das Gott, dein Gott, dir in Besitz zu nehmen giebt.

שש. 14. לֹא תִסֹּג גְבוּל הַרֵעָה
אֲשֶׁר גְּבוּלוֹ רֵאשִׁינִים בְּנַחֲלֹתֶיךָ אֲשֶׁר
הִנְחַל בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
נָתַן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ: ם

Heilighaltung eines Tropfen Menschenbluts, welche der ganzen Institution der Missethäter zu Grunde liegt und das ganze jüdische Staatswesen charakterisiert, fordert ebenso die Hinrichtung des vorsächlichen Mörders, wie sie durch jene Institution das Leben jedes Bürgers gegen Fahrlässigkeit, sowie das Leben des unvorsächlichen Totschlägers gegen Rache zu schützen beabsichtigt. Schonung eines vorsächlichen Mörders wäre nicht Schonung von Menschenblut, sondern Gleichgiltigkeit gegen unschuldig vergossenes Menschenblut. ובערה דם הנקי מִיִּשְׂרָאֵל, es ist zweifelhaft, wie dies zu verstehen wäre, ob es die Schuld oder das Verbrechen ist, welche oder welches durch Handhabung des Rechts von dem jüdischen Staate oder aus dem jüdischen Staate entfernt werden soll. וטוב לך die Heilighaltung des irdischen Menschenhierseins ist die Grundbedingung des irdischen Menschenheils (vergl. 4. B. M. 35, 33 u. 34).

B. 14. לֹא תִסֹּג גְבוּל. Zudem das verwandte הָיִג erreichen heißt, so dürfte wohl nicht nur ein Sicheinverleiben des Nächstengebietes durch Weiterrücken der Grenzscheide bedeuten. Aus ספרי 3. St. ist ersichtlich, daß dies Verbot von dem gewaltsamen oder heimlichen Verrücken der Nachbargrenze verstanden wird, welches ohnehin und überall schon unter dem Begriff גולה oder גנבה verpönt wäre, wofür aber, wenn es in בא"י geschieht, hier noch ein besonderes Verbot hinzutritt: לא יעובר בשני לארץ. Schwierig bleibt dabei nur die Beifügung: אשר גבולו ראשנים. Soll hier nur einfach der Bodenraub oder Diebstahl verboten sein, so ist es ja völlig gleichgiltig, ob die Grenzteilung von Jahrhunderten oder von gestern datiert. Der Satz: אשר גבולו ראשנים אשר תנחלך אשר בארץ אשר ד' ארדיך נתן scheint eher auf die erste Bodenteilung hinzuweisen, die bei der Besitznahme des Landes stattgefunden. Erwägen wir, daß die Bodenverteilung nach Besitznahme des Landes nicht nur nach Stämmen, sondern sofort bis zum Einweis jedes Einzelnen in seinen Besitz vollzogen wurde und die nationale Besitznahme vom Lande nicht als vollendet zu betrachten und für die Tobelinstitution wirksam war, bis אחר כל אחד (siehe 3. B. M. S. 560 f.); erwägen wir ferner, daß jede Bodenveräußerung durch Verkauf oder Schenkung, ja, nach einer Auffassung sogar eine jede Erbteilung mit Eintritt des Tobeljahres rückgängig wurde, so dürfte wohl die Annahme nicht irrig sein, daß unter Herrschaft des Gesetzes im großen Ganzen die erste Grenzregulierung selbst der einzelnen Äcker dauernd zu bleiben hatte. Ein gewinnfüchtiges Verrücken einer Ackergränze war daher im jüdischen Lande außer dem גניבה- oder גניבה-Verbrechen gegen den Nachbar zugleich eine Versündigung gegen die unter göttlicher Leitung geschehene Urteilung des Landes, eine Teilung, durch deren bleibenden Charakter dieser Teilung die göttliche Sanktion und dem ganzen Landesbesitz der Stempel eines Erblehns unter der Herrschaft Gottes, des einen einzigen wirklichen und wahrhaftigen Landeseigentümers, aufgedrückt war, ein Faktum, dessen Anerkenntnis ja der ganzen Schemita- und Tobelinstitution zu Grunde lag. Daher die wiederholte Hervorhebung des Begriffes נחלה: אשר תנחלך אשר הנהל וגו'. Du sollst es nie außer Augen verlieren, daß du das Land im Ganzen, wie jeder einzelne das ihm gewordene Teil, nur als נחלה, als von den Vorfahren mit Rechten, aber auch mit Pflichten „herabströmendes“ Gut

15. Es soll nicht das Zeugnis eines Einzelnen gegen einen Mann Bestand haben in Beziehung auf irgend ein Verbrechen und in Beziehung auf irgend ein Vergehen, in jeder Verfündigung, die er begehen könnte; auf der Aussage zweier Zeugen oder auf der Aussage dreier Zeugen soll eine Klage Bestand haben.

15. לֹא יִקוּם עַד אֶחָד בְּאִישׁ
לְכֹל-עוֹן וְלְכֹל-חַטָּאת בְּכֹל-הַמָּא
אֲשֶׁר יַחַטָּא עַל-פִּי וּשְׁנֵי עֵדִים אֹ
עַל-פִּי שְׁלֹשָׁה-עֵדִים יִקוּם דָּבָר:

besitzt. Hast dich nicht als יורש zu betrachten, der den Vorbesitzer aus seinem Eigentum verdrängt und seine Machtvollkommenheit in sich zu suchen sich veranlaßt sehen könnte. Wenn du יורש bist und die faktischen gegenwärtigen Besitzer verdrängst, so fließt dies ebenfalls nicht aus einer Machtvollkommenheit, die du aus dir selber hättest, es ist נהו לך לרשעה ד' אלוך —

Im ספרי 3. St. heißt es auch in der That ferner: מנין לעוקר החומים של שבטים. Es ist aber zweifelhaft, ob dies Zitat auf unser לא חסיג שיעבור בלא העשה ח"ל לא חסיג או חסג גבול אשר עשו אבותיך oder auf חסג גבול רעך וגו' bezieht. Nach רמ"ב in Kommentar 3. St. und auch nach Jalkut scheint ספרי wirklich unsere Stelle im Auge zu haben.

Ist unsere Auffassung keine irrige, so dürfte sich auch die Stellung dieses Gesetzes im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und, wie wir sehen werden, auch dem Nachfolgenden begreifen. Leben und Eigentum, das sind die beiden Hauptgüter, die unter den Schutz des vom Staate zu handhabenden göttlichen Rechts gestellt sein sollen und deren unantastbare Heiligkeit im Lande des Gottesgesetzes sofort bei der Besitznahme desselben, wir möchten sagen topographisch und dadurch dauernd proklamiert wurde. Die durchs Land hin verteilten Missethäter proklamirten die Gottheit des Lebens, die für immer bleibend gegebenen Abergrenzen die Gottheit des Eigentums, beide: Leben und Eigentum bilden aber die beiden großen Gesetzesgebiete, ריני נפשוה, ריני ממונתו, die in erster Linie die Thätigkeit der Gerichtsbehörden, welche das eigentliche Objekt unseres ganzen Abschnittes ausmachen, in Anspruch nehmen, und zugleich diejenigen Rechtskategorien sind, auf welche zunächst sich die hier folgenden Bestimmungen über Zeugen beziehen.

B. 15. לא יקום וגו'. In den beiden vorhergehenden Gesetzestiteln, ערי מקלט, לא יקום וגו', waren Leben und Eigentum grundlegend als die beiden Hauptgüter des irdischen Hierseins hervorgehoben, deren Unantastbarkeit unter Garantie der staatlichen Gesetzesautoritäten gestellt ist, und die nur auf Grund eines Urteilspruches dieser Autoritäten angegriffen werden können. Die Unantastbarkeit des Lebens — im weiteren Sinne die ganze Leiblichkeit umfassend — und des Vermögens kann nur infolge gerichtlichen Strafurteils Einbuße erleiden, sowie Vermögen auch durch zivilrechtlichen Nachweis des unrechtlchen Besitzes oder der Rechtsverpflichtung zu Leistungen. Daraus gehen die beiden großen Gebiete des jüdischen Gerichtswesens hervor: ריני נפשוה, ריני ממונתו, jene, wo das Urteil auf Erleiden einer Lebens- oder Leibesstrafe, diese wo es auf Erleiden einer Vermögensstrafe oder Leistung einer Vermögensschuld ergeht. Objekt von beiden ist die verantwortliche Persönlichkeit eines Menschen in Beziehung auf die Gesetzmäßigkeit seiner Handlungen und die Rechtmäßigkeit seines Besitzstandes. Das Beweisverfahren, auf welchem ein jedes solches Urteil zu fußen hat, beruht auf Zeugenaussage, und von dieser ist in folgendem die Rede.

Es giebt noch ein Gebiet, für welches eine Zeugenaussage von Erfolg sein kann, es ist das Gebiet des איסור והיהר, des gesetzlich Zulässigen oder Unzulässigen, für welches eine Aussage über Beschaffenheit und Zustand von Objecten entscheidend sein kann. Von diesem Gebiete handelt die hier folgende Gesetzesbestimmung nicht zunächst, und werden wir dies nur im Anschluß daran zu besprechen haben.

Hier heißt es nun:

באיש, gegen die Persönlichkeit eines Menschen, לכל עון ולכל חטא, ihn für eine mit Absicht, עון, oder unabsichtlich, חטא, begangene gesetzwidrige Handlung verantwortlich zu machen, לא יקום עד אהר, soll das Zeugnis eines Menschen keinen Bestand, d. i. keine Geltung haben, und zwar חטא אשר יחטא, in Beziehung auf jede Verfündigung, die er begehen könnte, also auch in Beziehung auf verweigerte Vermögensleistungen, deren Weigerung einer berechtigten Forderung gegenüber Verfündigung wäre. Damit ist denn der Satz gegeben, daß keiner weder zu Lebens- oder Leibestrafen, מיתה ומלקות, noch zu Vermögensstrafen, נכס, noch zu Vermögensleistungen infolge von גולות וחבלות גולות וזבלות, also überhaupt דיני נפשות ודיני ממונות, auf Grund der Aussage eines Zeugen verurteilt werden könne, und daß auch die קרבן-פליח infolge einer בשוגג begangenen Gesetzwidrigkeit, חטא, nicht auf der Aussage eines Zeugen zu beruhen habe (siehe ספרי — ומה דאיחא נמי שם להעלות לכהונה — ספרי — ולהוריד מן הכהונה הא דלהעלות נראה דחלי בפלוגתא בין הר"ן והרמ"ב דלהר"ן סגי בעד א' להאיכלו תרומה דאורי' וע"כ צ"ל דלהעלות לכהונה בספרי אינו אלא אסמכתא (עי' ר"ן כחוב"ל כג"ב).

3. B. M. 4, 23 u. 28 (siehe daselbst) wird die חטא-פליח infolge einer בשוגג begangenen Gesetzwidrigkeit an die Voraussetzung geknüpft, daß הודע אליו חטאו, der er die erlangte Kenntnis von dem begangenen Irrtum durch הודע אליו ausgedrückt ist, so ist damit ein Zweifaches gegeben. Einmal, daß nicht notwendig er selbst zu dieser Einsicht gekommen sein müsse, in welchem Falle es: או ידע או גהייען ה"ה, andererseits, daß es auch nicht genüge, daß nur andere die Überzeugung hätten, sonst würde sich das Gesetz הודע או ausgedrückt haben. הודע אליו statuiert den Fall, daß andere ihm die Thatsache bezeugen und er mindestens nicht widersprochen. Daher Zebamoth 89 b: או הודע אליו חטאו ולא שידעוהו אחרים יכול אעפ"י שאינו מכחישו ח"ל או הודע אליו מ"מ עד אהר אומר אכלת חלב בעד, und wird daraus gefolgert, daß auch חטא חייב חטא-פליח mache. Es unterliegt nun einer verschiedenen Auffassung, wie ein solches der Aussage eines einzelnen Zeugen gegenüber beachtetes Schweigen den Umständen nach aufzufassen sein müsse, ob schon das bloße Einräumen der Möglichkeit genüge, und ebenso die Entgegnung ידע איני ihn pflichtig mache, oder das Schweigen die Wahrscheinlichkeit לרברר zugeben müsse, או איני יודע, aber einem Zeugen gegenüber הכחשה gleich sei, oder endlich geradezu כהוראה, sich das Schweigen als volles Zugeständnis begreifen lassen müsse. Nach הורב"ח (Kibushin 56 b) ר"ה אמר לו zeigt sich eben darin der hier offenbar selbst hinsichtlich der חטא-פליח gegebene Unterschied zwischen עד אהר und שנים עדים, daß אהר nur durch Zugeständnis mindestens der Wahrscheinlichkeit (daselbst 66 b אמר ר"ה), die Aussage zweier Zeugen jedoch selbst durch ידע או höchstens die Möglichkeit zugebendes Schweigen die חטא-פליח bringt. In der That dürfte auch die Aussage zweier Zeugen selbst ohne Zugeständnis das für חטא geforderte הודע אליו oder vollkommen herstellen, da überall das Zeugnis zweier eine der aus Selbstwahrnehmung geschöpften gleiche Gewißheit bewirkt, somit die Selbstwahrnehmung vertritt (siehe ב"מ zu ש"מ 3 b אמר ריצה, וזה"ש).

Ob eine von dem Betreffenden widersprochene Aussage zweier in Beziehung auf die חטאה-Pflicht, לא אכלתי, והוא אומר לא אכלתי, selbst für den Widersprechenden eine חטאה-Pflicht bringen könne, hängt von Auffassung der Motive ab, aus welchen die חכמים (Kerithot 11 b) diesen Fall verneinen. Nach einer Auffassung (dieselbst 12 a) wäre dies Motiv: משום דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש, weil hinsichtlich der nur persönlich ihn berührenden durch קרבן zu befriedigenden Sühnebedürftigkeit jedem über sich selbst die höchste Glaubwürdigkeit zuzumessen ist. Nach dieser Motivierung gäbe es keinen Fall, in welchem zwei עדים einem Widersprechenden die חטאה-Pflicht bringen könnten. Es wären dann bei Widerspruch des Betreffenden zwei Zeugen für חטאה ebenso folgelos wie ein Zeuge, und — so weit wir sehen — fände dann unsere Stelle, die offenbar da einem Zeugen für חטאה die Wirkung abspricht, wo die Aussage zweier Zeugen wirksam wäre, ihre Erklärung nur bei שתקוה und איני יודע, wie wir dies bereits nach תוספו bemerkt.

Nach einer anderen Auffassung (dieselbst) räumte der Satz der חכמים:

שנים אומרים נטמאה, שנים אומרים אכלת חלב והוא אומר לא אכלתי פטור, oder שנים אומרים נטמאה, שנים אומרים אכלת חלב והוא אומר לא אכלתי פטור, nur dann dem widersprochenen Zeugnis zweier keine Folge ein, wenn der Widerspruch nicht notwendig ein absoluter ist, die Aussage nämlich wahr sein kann und doch nicht notwendig daraus die קרבן-Pflicht des Betreffenden folgt, der Widerspruch לא אכלתי ז. ב. die Deutung, מהרץ דבוריה, zuläßt: ich habe nicht חטאה-pflichtig gegessen, טומאה ישנה בי, eben so נטמאתי שוגג אלא מיד, לא אכלתי שוגג אלא מיד, einer nicht erst heute erlangt sein sollenden טומאה חטאה-pflichtig durch meine טומאה geworden, לא עמדה בי בטומאה אלא טבלתי, לא עמדה בי בטומאה, bevor ich mit מקדש in Berührung gekommen, durch טבילה und הערב שמש die חטאה beseitigt. Wo aber der Widerspruch ein absoluter ist, wie bei טומאה הרשה, bei erst jüngst erlangter, die Möglichkeit von טבילה und הערב שמש ausschließender טומאה, da gestehen auch die חכמים der von dem Betreffenden widersprochenen Aussage zweier Zeugen, wie überall so auch für die חטאה-Pflicht volle Wirkung zu und sind da im Einklange mit אב הבאי שנים לידי מיתה חמורה לא יביאוהו לירי קרבן הקל: מאיר ז' מאיר. Dieser Auffassung gemäß, die auch רמב"ם (11, 8) adoptiert, bezieht unser Text die einfache Erklärung und spräche bei חטאה ebenso wie bei עון von dem Fall absoluten Widerspruchs dessen, gegen welchen das Zeugnis gerichtet ist. Während לכל חטאה עון dem Widerspruch gegenüber das Zeugnis zweier aufrecht bleibt, ist einem solchen Widerspruch gegenüber das Zeugnis eines Zeugen nichtig. ער אחר בהכחשה ולא כלום.

Diese, wie wir glauben, nicht zu umgehende Thatsache, daß nach unserem Texte notwendig auch in Beziehung auf חטאה ein Unterschied zwischen ער אחר und שנים gegeben ist, dürfte, so weit wir sehen, von den Kommentatoren der betreffenden Verhandlungen nicht in ihren Konsequenzen völlig beachtet worden sein. So würde sich z. B. für רמב"ם, welcher שגגות 3, 1 u. 2 keinen Unterschied zwischen ער א' und zwei Zeugen bei שתקוה statuiert, wohl die Notwendigkeit ergeben, einen solchen bei הכחשה nach dem Motiv מנו zuzulassen und ihm die Adoption des Motivs נאמן אדם unmöglich machen, woraus sich, wie uns scheint, seine Sätze (dieselbst 11, 8) hinlänglich erklären (vergl. ל"מ und כ"מ dieselbst).

Wir haben aus diesen Verhandlungen nur die Kardinalpunkte hervorgehoben, so weit sie zur Erläuterung unseres Textes notwendig scheinen (siehe ausführlich Kerithot 11 b f.; B. M. 3 b; Sebamoth 87 b; Kiduschin 56 b; תוספו und die Kommentare dieselbst).

An diese gesegnete Thatsache, daß unter Umständen selbst ער אחר ohne הכחשה für die חטאה-Pflicht wirksame Glaubwürdigkeit zuerkannt ist, lehnt sich die weitere, von

uns schon berührte Frage nach der Glaubwürdigkeit eines באיסורין, der Aussage eines einzelnen, die sich nicht direkt auf verantwortliche Handlungen, sondern zunächst auf Beschaffenheit und Zustände beziehen. Wir verzeichnen auch hierüber einige Hauptgrundsätze. Allgemein נאמן באיסורין אסורא, so, לא אהרוק אסורא, die Aussage eines einzelnen ist genügend über die Beschaffenheit eines Objektes, wo dieselbe zweifelhaft ist und nach keiner Seite hin eine Präsumtion vorwaltet, z. B. חתיכה ספק. הלכ ספק שומן. Selbst wo die איסור-Präsumtion vorwaltet, איהרוק איסורא, ist der einzelne נאמן, wenn לחקנו בידו, wenn es in seiner Macht und seiner Befugnis gelegen, den היהר-Zustand herbeizuführen, z. B. hinsichtlich einer בהמה durch שהיטה, einer טבל-Frucht durch הריומה=Ausscheidung. Ebenso ist über ihm eigene oder anvertraute Objekte der einzelne, selbst wenn die היהר-Präsumtion vorwaltet, נאמן zu erklären, daß ihr היהר-Zustand eine Änderung erlitten, z. B. טהרות, טמא, Wein, daß er נסך geworden u. Bei anvertrauten Gütern nach der Zurückgabe jedoch nur, wenn er sofort bei erster Gelegenheit dies erklärt. Wie oben in Beziehung auf die הטמא-Pflicht, so gilt auch für das Einzelzeugnis im איסור-Gebiete der Satz, daß ein von dem Eigentümer schweigend hingenommenes Einzelzeugnis Geltung hat, wenn das Schweigen den Umständen nach die Wahrscheinlichkeit, רגלים לרכב, nach anderer Auffassung selbst, wenn es bloß die Möglichkeit איני יודע, einräumt. (Zebamoth 88 a; Kiduschin 56 b; Gittin 54 b ראש dafelbst. Alle diese Sätze unterliegen für die Anwendung noch näherer Ausführung (siehe Zore Dea 127, ש"ך dafelbst).

Wir fügen noch den einen folgereicheren Satz bei: ward einmal durch ein lediglich auf Beschaffenheit und Zustand eines Objekts gerichtetes Einzelzeugnis in erfolgreicher Weise die Beschaffenheit oder der Zustand eines solchen Objectes mit gesetzlicher Geltung, wenngleich nur durch ein Einzelzeugnis, festgestellt, so würde derjenige, der sodann in Beziehung auf dieses Object der gesetzlichen Feststellung entgegenhandelt, auf Grund zweier Zeugen wegen dieser gesetzwidrigen Handlung zur Verantwortung gezogen werden können, obgleich der gesetzwidrige Charakter der Handlung im letzten Grunde auf einem Einzelzeugnis beruht; siehe סנהדרין רמב"ם הל' 16, 6.

Die auch durch andere gesetzlichen Thatfachen (siehe Raschi Chulin 10 b, הוכפוי Gittin 2 b) feststehende Norm der Zulässigkeit des Einzelzeugnisses im איסור-Gebiete dürfte auch in der Fassung unseres Textes implizite liegen. Es heißt nicht absolut עד אהר לא יקום, sondern באיש, gegen eine für ihre Handlungen verantwortlich zu machende Persönlichkeit ist ein Einzelzeugnis nicht zulässig, wohl aber, wo es zunächst nur um sachliche Feststellung objektiver Beschaffenheiten und Zustände sich handelt, und auch die bedingte Beschränkung dieser Zulässigkeit auf Fälle, in welchen איהרוק איסורא, dürfte nicht minder im Sinne unseres Textes liegen. Auch das Zeugnis gegen eine im allgemeinen oder dem berechtigten besonderen Bewußtsein vorhandene Präsumtion, ist ein Zeugnis באיש, ein Zeugnis gegen die Persönlichkeit, wenn nicht in ihrer Verantwortlichkeit für ihre Handlungen, so doch in ihrer der Welt um sich bewußten Intelligenz, und sowohl unserem Handeln als unserem Wissen entgegenzutreten, bedarf es des Zeugnisses zweier. Dagegen bescheidet sich unser Wissen von selbst in Beziehung auf Objekte im Besitze anderer oder solcher, in deren Macht eine Änderung der von uns vorauszusetzenden Zustände liegt, und jeder ist נאמן על שלו und über jedes Object לחקנו שבידו. —

Aus der die Unzulässigkeit des Einzelzeugnisses beschränkenden Beifügung: לכול עון לכול עון ולכל הטמא אינו קם אבל (Shebuoth 40 a) der Kanon: קם הוא לשבועה כל מקום ששנים מחייבין אותו ממון עד אחד מחייבו שבועה, daß auch im zivilrechtlichen Gebiete hinsichtlich der Rechtmäßigkeit seines Besitzstandes dem Einzelzeugnis zwar nicht die Kraft zur Beurteilung des Verklagten, jedoch die Kraft zur

Eidespflicht desselben beizumessen ist, so daß überall — mit Ausschluß der Vermögensstrafe, קנס — wo das Zeugnis zweier ihn zu Vermögensleistung verurtheilen würde, das Einzelzeugnis ihm den gerichtlichen Eid auferlegt, und zwar nach der als Halacha recipierten Ansicht des ר"ף selbst da, wo die Klage lediglich auf der Aussage des Einzelzeugen beruht, indem dem Kläger selbst das positive Bewußtsein der Forderung fehlt, כגון שאמר לו ער אהרן אמר לי שנטלת משלי מנה והלה כופר והביא את הער, wo der Kläger nicht mit einer כרי טענה, sondern mit einer שמה טענה auftritt (רא"ש zu Schebuoth I, 5 und Ch. M. 75, 23).

Wir haben hier den bemerkenswerten Fall, daß im Gegensatz zur sonstigen Norm das Einzelzeugnis im zivilrechtlichen Gebiete eine Geltung hat, die ihm im איסור והיחר גביות entgegenwürde. Während באיסורין ein widersprochenes Einzelzeugnis folgenlos ist, ער אהרן כהכחשה ולא כלום, bringt כריני ממונות כריני ein solches den Verklagten zur שבועה. Es folgt dies wohl aus der Schwere der Verantwortlichkeit eines jeden für die Rechtmäßigkeit seines Besitzstandes und aus der Bedeutung des gerichtlichen Eides, שבועה הרייני, mit welchem ein jeder vor Gericht seinen unvollkommen angegriffenen Besitzstand nur durch Unterstellung desselben samt seiner ganzen Persönlichkeit im Eide unter Gottes Einschreiten zu schützen vermag. Ein Begriff, der sofort auch das Motiv einsehen lassen dürfte, weshalb bei einer Klage auf קנס kein solcher gerichtlicher Eid eintritt. Da קנס, Vermögenspön, nur erst infolge gerichtlichen Urteils Schuld wird, liegt in einer Klage auf פסד nicht die Behauptung eines unrechtlichen Besitzstandes des Verklagten. Wir haben diese ער אהרן שבועה bereits 2. B. M. S. 272 f. im Zusammenhange mit מורה במקצת und שומרין שבועה betrachtet (siehe daselbst).

וג' (siehe zu Kap. 17, 6). Was dort nur für דיני נפשות aus-
gesprochen ist, ist hier allgemein und auch für דיני ממונות wiederholt.

Gittin 71 a wird an dem Ausspruche: על פי שנים ערים die Bestimmung gelehrt: כתבם, daß Zeugen nur mündlich, nicht aber schriftlich ihr Zeugnis abzulegen haben, und daher ein Stummer zum Zeugnis unfähig sei. Über die Tragweite dieses Satzes sind die Ansichten verschieden. Nach ראשון wäre überhaupt kein schriftliches Zeugnis vor Gericht gültig. Nach ר"ת jedoch nur solcher, die, wie Stumme und Verstorbene, nicht auch eventuell mündlich über die Sache vernommen werden können. Vollstimmige hingegen, so lange sie am Leben sind, können nötigenfalls ihr Zeugnis auch schriftlich dem Gerichte zugehen lassen. Zu unterscheiden davon ist שטר, eine Schuld-, Verkaufs- oder Schenkungsurkunde. Obgleich dieselben in Form einer Zeugenaussage aufgenommen sind, so haben sie doch volle, einer mündlichen Vernehmung gleiche gerichtliche Geltung. ערים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותן. Solche שטרות (Gittin 3 b). Solche שטרות sind nämlich keine selbstständige Aussage der Zeugen, sondern eine im Auftrage der Beteiligten geschriebene, somit von diesen von vornherein für sich und gegen sich anerkannte Bekundung. Sie sind wesentlich nicht sowohl כתבם eine schriftliche Bekundung der Zeugen, sondern eine schriftliche Bekundung der Parteien, in deren Auftrag die Schrift verfaßt wurde (siehe Gittin 71 a, Kethuboth 20 a, הוספו daselbst und Zebamoth 31 b). Nach רמב"ם (הל' עדות) 3, 4) wäre jedoch die Zulässigkeit schriftlicher Urkunden vor Gericht überhaupt nur eine von den חכמים im Interesse des Verkehrsleben getroffene Einrichtung, eine Auffassung, gegen welche sich ה"ט zu ש"ך (ספר המצות zu רמ"בן 28, 12).

Kethubot 20 a wird aus der Regel: כתבם ולא מפי כתבם auch noch die Konsequenz gezogen, daß ein Zeuge vor Gericht nur das als Zeugnis aussagen darf, was ihm im Momente der Vernehmung noch im lebendigen Bewußtsein, מפייה, ist, nicht aber, dessen Bewußtsein für ihn nur auf bei ihm befindlichen schriftlichen Notizen, מפי

16. Wenn ein gewaltthätiges Zeugenpaar wider einen Mann auftritt, von Grund aus Nichtiges wider ihn auszusagen,

17. so sollen die zwei Männer, die diesen Einspruch vor Gott erheben, vor den Priestern und Richtern, die in jenen Tagen sein werden, stehen.

16. כִּי־יָקוּם עַד־הָאִישׁ לְעֵנֹת
בּוֹ סֵרָה :

17. וְעִמְדוּ שְׁנֵי־הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר־
לָהֶם הָרִיב לְפָנֵי יְהוָה לְפָנֵי הַכֹּהֲנִים
וְהַשְּׂפָטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בַיָּמִים הָהֵם :

כחכם, beruht, es sei denn, daß er in Folge dieser Notizen sich des thatsächlichen Vorgangs selber wiederum in der Erinnerung bewußt geworden (siehe daselbst).

דבר (vergl. בעל דברים 2. B. M. 24, 14; — siehe daselbst).

B. 16. Nachdem im vorigen Verse dem Einzelseugnis jede Kraft zu einer persönlichen Klage abgesprochen ist, kann das hier folgende Problem nur von einem auf der Aussage zweier beruhenden Zeugnis reden, wie denn überhaupt nach Sota 2 b unter עד, wo nicht wie B. 15 אחר beigefügt ist, immer ein Zeugenpaar verstanden ist. ממשמע שנאמר לא יקום עד באיש איני יודע שהוא אחד מה הל' אחר זה בנה. אב כל מקום שנאמר עד הרי כאן שנים עד שיפרוט לך הכתוב אחד, wie Raschi dort erläutert, לשון עדות, es ist nicht sowohl: Zeuge, als Zeugnis, das rechtsbeständig nur auf Aussage zweier beruhen kann. Die Singularform, in welcher das Zeugenpaar im Texte des Gesetzes erscheint, vindiziert ihm eben die völlige sich gegenseitig bedingende Einheit also, daß die Verantwortungsschwere, welche hier für das zeugenschaftliche Verbrechen ausgesprochen wird, nur dann zur Verwirklichung kommt, wenn beide Zeugen des Verbrechens überführt sind, וזמן נהרגין עד שיומו אין העדים וזמן נהרגין עד שיומו (Maccoth 5 b und Raschi daselbst).

הם ist ein Zeuge, der die ihm eingeräumte Rechtsfähigkeit zur Zeugnisausgabe zur Ausübung einer Gewaltthat an dem Nächsten mißbraucht.

סרה: etwas, dem die allererste Voraussetzung zur Wahrheit fehlt, was durch und durch außerhalb der Wirklichkeit steht, „faul“ ist, von סור oder סרה (siehe zu Kap. 13, 6). Die allererste Voraussetzung einer Zeugenaussage ist: die Anwesenheit der Zeugen am Orte und in der Zeit der behaupteten Wahrnehmung. Ohne die persönliche Anwesenheit am Orte und in der Zeit des zu bezeugenden Vorganges kann niemand Zeuge eines solchen Vorganges sein. Wer dennoch als Zeuge davon aussagt, dessen Zeugnis ist: סרה, es hat ganz und gar keine Statt, es fehlt ihm die allererste Voraussetzung, של עדות, הסרה גופה, das Faktum mag an sich wahr oder unwahr sein, er ist, wie es B. 18 heißt, עד שקר העד, er ist ein erlogener Zeuge, שקר ענה, weil er nicht seine Aussage, sein Auszusagen ist Lüge, er kann nichts darüber aussagen, weil er nicht gegenwärtig war. Daher: אין העדים נעשין עד שיומו אה עצמן, das Zeugenverbrechen, von dem hier die Rede ist, bezieht sich nicht auf das bezeugte Faktum, sondern auf die Persönlichkeit der es Bezeugenden, denen die Anwesenheit abgesprochen wird. מנה"מ אמר ר' אדא דאמר קרא והנה עד שקר העד שקר ענה עד שהשקר. גופה של עדות דבי ר' ישמעאל תנא לענות בו סרה עד שחסרה גופה של עדות (Maccoth 5 a).

B. 17. ועמדו שני האנשים וגו'. Daß Zeugen vor Gericht als הם עדי dastehen sollen, kann nach dem B. 16 gegebenen Grundsatz nur durch zwei gegen sie auszusagende Zeugen konstatiert werden. Das Problem (B. 16) כי יקום עד הם וגו' setzt somit stillschweigend das Auftreten zweier sie des סרה עדות zeichnenden Zeugen voraus. Daher שני

האנשים, die zwei im vorigen Verse vorausgesetzten Zeugen. Ihr Zeugnis wird umgeschrieben: אשר לרה הריב לפני ד', die Männer, deren ist הריב: die Gegen sprache gegen die als Ankläger eines andern aufgetretenen Zeugen, d. i. die gegen die anklagenden Zeugen mit der Gegen sprache: עמנו הייהם auftreten, d. h. in der Zeit und Stunde, in welcher nach eurer Aussage der von euch bezeugte Vorgang sich ereignet haben soll, waret ihr fern von dem Orte dieses Vorganges bei uns, so daß ihr von dem Vorgange gar keine Wahrnehmung haben konntet und somit zu keinerlei Aussage darüber berechtigt seid. Man sieht, eine solche Gegenbehauptung läßt die sachliche Wahrheit oder Unwahrheit des Inhalts der Anklage völlig unberührt, bestreitet nur die Berechtigung der Zeugen zur Aussage, indem sie deren Abwesenheit vom Orte des behaupteten Vorganges bezeugt.

לפני ד', die das ועמדו näher bestimmende Ortsbezeichnung giebt erst das folgende לפני הכהנים וגו'. לפני ד' erscheint vielmehr als nähere Bestimmung des: אשר לרה הריב und dürfte dann in sehr wesentlicher Weise die hier in Frage stehende Zeugenfunktion beleuchten.¹

Das jüdische Recht kennt nur ein einziges richterliches Beweismittel: die Zeugenaussage. Indem das Gesetz sein: על פי שני עדים יקום דבר aus sprach, hat es das ganze Lebensglück, Ehre, Leben, Vermögen einzelner und vieler der übereinstimmenden Aussage je zweier unbescholtener unbeteiligter Männer überantwortet. Es ist offenbar, daß die Garantie eines solchen Gerichtsverfahrens und der von ihm geregelten Gesellschaft in der Gewissenhaftigkeit liegt, die von jedem bis zum Erweise des Gegenteils vorausgesetzt wird, eine Garantie, die aber selbst wieder ihre Bürgschaft nur in der That sache und dem davon verbreiteten Bewußtsein findet, daß לפני ד', daß der ganze Menschenverkehr, sowie die Handhabung der von Gott zu dessen Gestaltung und Regelung gegebenen Normen und Institutionen unter Gottes richtender und waltender Gegenwart sich vollzieht. Diese That sache und die stillschweigende Berufung auf dieselbe tritt wohl nirgends bedeutsamer hervor, als bei einer Zeugenaussage. Wenn etwas, so wurzelt eine solche mit ihrer letzten Kraft in dem Bewußtsein, daß sie לפני ד' geschieht. Dem menschlichen Auge und dem menschlichen Urteil entzieht sie sich in letztem Grunde. Schließt doch ein jedes Zeugnis, wie objektiv auch sein Inhalt gehalten sein möge, notwendig eine subjektive Aussage, ein Zeugnis über sich selbst, das Zeugnis nämlich über die von dem Zeugen selbst gesehene Gegenwart und Wahrnehmung ein. Eine von sich selbst zeugende Aussage, die in allen anderen Beziehungen — (außer dem vermögensrechtlichen Zugeständnis) — weder für noch gegen den Aus sagenden eine gerichtliche Folge hat, auf welcher gleichwohl ein jedes ערוך, diese Basis des ganzen Gerichtsverfahrens, beruht. Jedem Zeugen schenkt das Gesetz die rechtliche Befugnis und den rechtskräftigen Glauben, von sich auszusagen, daß er gegenwärtig gewesen und wahrgenommen habe, was den Inhalt seines Zeugnisses bildet. Damit stellt aber das Gesetz einen jeden Zeugen לפני ד', der allein Herz und Nieren prüft und Gedanken und Worte auf der Wage seiner Gerechtigkeit und Wahrheit wägt. Vielleicht kennt darum das jüdische Recht keinen Zeugeneid im Sinne unserer heutigen Gerichtsbarkeit. Ihre Zeugenaussage ist an sich eine Berufung auf Gott, dessen Gegenwart und Waltung sich der Zeuge mit seinem Worte unterstellt.

Das Auftreten der Zeugen wird hier ריב genannt, weil sie den anklagenden Zeugen selbst mit einer Anklage entgegentreten. Die beiden Zeugenpaare bilden einen Prozeß für sich, stehen sich mit ihrer Rede und Gegenrede wie zwei Parteien, wie Kläger und Verklagter, הובע und הובע, gegenüber. Daraus dürfte es sich erklären, daß, obgleich hier zunächst nur von Zeugen, עדים, die Rede ist, doch (Schebuoth 30 a) aus dem ועמדו unseres Textes ebenso für Parteien, בעלי ריב, wie für עדים, als Regel

18. Und forschen dann die Richter sorgfältig und es zeigt sich, daß das Zeugenpaar ein erlogenes Zeugenpaar ist, in Erlogenheit hat es wider seinen Bruder ausgesagt:

19. so laffet ihr ihm geschehen, wie es geplant hatte, seinem Bruder geschehen zu lassen; und du schaffest das Schlechte fort aus deiner Mitte,

18. וְדָרְשׁוּ הַשְּׁפָטִים הַיָּמֵב וְהִנֵּה
עַד-שָׁקֵר הָעֵד שָׁקֵר עָנָה בְּאִחֵיו:

19. וְעֲשִׂיתֶם לוֹ כְּבְּאִשֶּׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת
לְאִחֵיו וּבְעֵרַת הָרַע מִקִּרְבְּךָ:

verstanden wird, daß sie stehend vor Gericht zu vernehmen seien. Durch אשר להם הריב אשר werden nämlich die sich einander gegenüber stehenden Zeugenpaare als בעלי דינין, als vor Gericht stehende Parteien begriffen, und gilt implizite auch für den Parteienprozeß, was hier für den Zeugenprozeß ausgesprochen ist.

לפני וגו' אשר יהיו וגו': mit ihrer Aussage, zu welcher sie sich „vor Gott“ verpflichtet fühlen, haben die Zeugen vor die Gerichte hinzutreten, die in ihren Zeiten sein werden (siehe Kap. 17, 9). Welchen höheren oder geringeren Grad geistiger Größe die Gerichte auch haben mögen, sind sie die rechtschaffensten und besten ihrer Zeit, so steht der Zeuge vor ihrem Tribunal vor Gott, und hat vor ihnen seiner Verpflichtung vor Gott zu genügen.

הכהנים והשפטים (siehe daselbst). Diese häufige Verbindung der Priester mit den Gerichtskollegien dürfte die Wahrheit vergegenwärtigen, daß das jüdische Rechtsgebiet nicht zwei Wege kenne, einen Weg der Gnade, dessen Hüter etwa die Priester wären, und einen Weg des Rechts, dessen die Richter zu warten hätten. Beide, die Priester des Heiligtums und die Richter der Gerichtstribunale, dienen nur einer und derselben Wahrheit göttlicher Gerechtigkeit, und die Gnadensühne, welche der Priester am Altare den Verirrungen vermittelt, ist nicht minder göttliche Gerechtigkeit, als das Recht Sühne ist, welches der Richter an den Verbrechern zum Vollzuge bringt. Beides ist die eine Wahrheit, welche Gott an seinen Menschen ihrem Verhalten entsprechend verwirklichen läßt und mit nichten den Händen seiner Diener die Befugnis eingeräumt hat, nach subjektivem Ermessen statt des einen Weges den anderen zu betreten.

V. 18. ודרשו השפטים, und finden nun nach sorgfältiger Erforschung des zweiten Zeugenpaares (siehe Kap. 17, 4 und 13, 15) die Richter, והנה, daß durch die Aussage des zweiten Zeugenpaares es „dargethan“ ist, daß עד שקר העד וגו', daß das erste anklagende Zeugenpaar mit einem erlogenen Zeugnis vor Gericht gekommen, indem sein ganzes „Ausfagen“ gegen den Nächsten erlogen war, da beide, nach Aussage der zweiten Zeugen, zu der Zeit, in welcher sie den Angeklagten des Begehrens eines Verbrechens oder des Eingehens einer Schuldverbindlichkeit bezichtigen, sich bei ihnen, dem zweiten Zeugenpaar, in einer solchen Entfernung von dem Angeklagten befunden haben — עמנו — daß sie unmöglich von dessen Vorgehen irgend eine Wahrnehmung haben konnten, die sie zu einem Ausfagen über ihn befähigt:

V. 19. ועשיתם לו וגו', so habt ihr — die nationale Gesamtheit als Vollzieher von Gottes Rechtsbestimmungen — an dem erlogenen Zeugenpaar das zu vollbringen, was seine stillgeplante Absicht war, an seinem Bruder vollbringen zu lassen. Wir haben bereits zu V. 17 angedeutet, wie eine jede Zeugenaussage, stillschweigend, einem Eide ähnlich, eine Berufung auf Gott namentlich hinsichtlich dessen einschließt, was der Zeuge über sich, seine Gegenwart und Wahrnehmung, aussagt; wie er damit sich, seine Person

und seine Güter, einem Eide ähnlich, der göttlichen Strafgerichtsbarkeit unterstellt, wenn der Zeugencharakter, in welchem er gegen einen anderen auftritt, ein erlogener ist. Einen Akt dieser göttlichen Strafgerichtsbarkeit läßt Gott hier durch seine menschlichen Gerichte vollziehen und läßt einen jeden Zeugen gerade so viel an seinem Leibe oder seinem Vermögen büßen, als er durch erlogene Zeugenberechtigung seinen Nächsten hat an Leib oder Vermögen büßen lassen wollen. Infolge dieser Bestimmung kann kein Zeuge vor Gericht mit einem auf Lebens- oder Leibesstrafe oder Vermögensleistung מיתה, מלקוח oder ממון lautenden Zeugnis gegen einen andern auftreten, ohne für seine Berechtigung zu solchem Zeugnis sein eigenes Leben, seinen eigenen Leib, sein eigenes Vermögen zur eventuellen Einbuße einzusetzen, und ein jedes auf Lebens-, Leibes-, Vermögensstrafe oder Vermögensleistung gerichtete Zeugnis, das aus vorwaltenden Rechtsgründen — z. B. mangelhafte Zeit- und Ortsangabe, die einen Alibigegenbeweis unmöglich macht, oder körperliche Mängel, טריפה, des Angeklagten oder der Zeugen, die die Ausführung des דם כאשר nicht zulassen — ein jedes-auf Lebens-, Leibes-, Vermögensstrafe oder Vermögensleistung gerichtete Zeugnis, das aus vorwaltenden Rechtsgründen nicht unter der Gefahr einer solchen eventuell auf den Zeugen zurückfallenden Leibes- oder Vermögensbuße abgelegt wird, ist unkräftig vor Gericht. כל עדות שאי אהיה יכול להודמה לא הויה עדות (Sanhedrin 78 a und Baba Rama 75 b). Ein solcher des Alibi, d. i. der Abwesenheit vom Orte des Vorgangs überführter Zeuge heißt זומם ודע, die Überführung: הומה.

Es stellt aber das Gesetz nur Leib und Leben und Vermögen durch solche auf Leib und Leben oder Vermögen des Zeugen zurückfallende הומה gegen den Angriff erlogener Zeugnisausfagen sicher (siehe zu B. 21); es tritt daher das דם כאשר לו ועשיהם nur bei einem auf מיתה, מלקוח oder ממון gerichteten Zeugnis ein; aber wobei das Zeugnis auf andere Rechtsnachteile gerichtet ist, die ihrer persönlichen Natur und Folge wegen nicht auf die Person des Zeugen zurückzubringen sind und die Anwendung des מעידין אנו כאיש פלוגי שהוא בן גרושה או זומם nicht zulassen, z. B. מלקוח = Strafe ein. da tritt nach 5. B. M. 25, 1 u. 2 מלקוח = Strafe ein. שהוא חייב לגלות, בן חלוצה, אין אומרים יעשה זה בן גרושה או חלוצה תחתיו יגלה זה תחתיו אלא לוקה ארכעים, und so auch, wo auf מכירה בעבר כופר wegen Diebstahl, auf כופר wegen Mensehentötung durch sein Tier zu erkennen gewesen wäre (Makoth 2 a u. b).

Kommt infolge der הומה an Zeugen מיתה oder מלקוח zum Vollzuge, so ist dieselbe an jedem Zeugen zu vollziehen, ממון, Geldleistung haben sie jedoch gemeinschaftlich zu tragen, משלשין בממון ואין משלשין במכות (Makoth 5 a).

Makoth 5 b wird nun die Halacha gelehrt: עדים וזממין נהרגין עד שיגמורו: הרין und ist damit ein zwiefaches gegeben, einmal: daß die עדים וזממין nur dann der auf sie zurückfallenden Strafe unterliegen, wenn auf Grund ihrer Aussage bereits das Urteil über den Angeklagten gesprochen war, als sie die הומה traf, nicht aber, wenn sie der erlogenen Aussage überführt worden, bevor ihre Aussage in Verurteilung des Angeklagten ihr Ziel erreicht hatte. Es heißt im folgenden Verse: נפש כנפש u. s. w.; die נפש des Angeklagten muß ihm daher bereits abgesprachen sein, wenn ihr נפש statt der feindlichen betroffen werden soll. Ihr Verbrechen ist erst mit der Verurteilung vollendet. Sodann aber: daß das Urteil nur erst gefällt, nicht aber bereits vollzogen gewesen sein darf, als sie die הומה traf. War das Urteil bereits auf Grund ihrer Aussage vollzogen, als die הומה gegen sie auftrat, so gehen sie vom Gerichte frei aus. Unser Text sagt: כאשר זומם לעשות לאחיו והרי אחיו קיים „wie er geplant hatte, seinem Bruder zu thun, sein Bruder ist also noch da,“ hat noch nichts erlitten, es war nur לעשות, זומם, nicht: עשה. Daher der Satz: אין נהרגין הרגו, und obgleich der Schluß vom Geringeren auf das Schwerere, קל וחומר, ergeben würde, daß, wenn schon nach bloßer Verurteilung des Angeklagten sie die Strafe trifft, es sich von

selbst verstände, daß sie nach bereits vollzogenem Urtheil die Strafe zu leiden hätten, so steht der Anwendung dieses Schlusses der bereits zu 3. B. M. 20, 17 bemerkte Kanon entgegen, daß אין עונשין מן הרין, daß im kriminalrechtlichen Gebiete keine Strafe auf eine bloße Schlußfolgerung sich basiren dürfe.

Diese Thatfache, daß auch bei der dem erlogenen Zeugnis durch das Gesetz bestimmten Strafe über den Wortlaut des Textes nicht hinausgegangen und der, wie man meinen dürfte, sich von selbst verstehenden Schlußfolgerung keine Anwendung gegeben werden darf, daß hier bei dem Zeugenverbrechen das הרין מן עונשין אין in so eklatanter Weise hervortritt und den erlogenen Zeugen, dessen Lügenausage bereits den Tod des Angeklagten herbeigeführt, von der Schwelle des menschlichen Tribunals ab- und der Gottesgerechtigkeit überweist, die ja auch über den Meineidigen ihr: כִּי לֹא יִקָּה ר' ausgesprochen: diese Thatfache dürfte eben für die ganze Institution des Zeugnisses, auf welcher ja die ganze Gerichtsbarkeit ruht, von höchster Bedeutung sein.

Laut verkündet diese Thatfache, daß das Gesetz ein den menschlichen Tribunalen gegebenes, seine Tragweite keine nach menschlichem Ermessen auszudehnende sei, daß über das Gesetz und seine Handhabung hinaus Gott stehe, der mit dem Gesetze und dessen Handhabung dem menschlichen Gerichte nur einen Teil seines Gerichtes übertragen, und nur als seine Delegierten und, so weit die Delegation reicht, die Gerichte des Rechts zu walten haben, daß aber da, wo Macht und Befugnis des Menschengerichts endet, die Selbstwaltung der Gottesgerechtigkeit beginnt, somit Richter und Zeugen לִפְנֵי ר' wie es in unserem Texte heißt, vor Gott stehen, der allein Bedingung und Urborn des Gewissens ist, des Gewissens, welches den Granitboden bildet, auf welchem der ganze menschengesellschaftliche Rechtsstaat ruht. Wenn aber das Gewissen aufgehört hat, Gottes Stimme zu sein — was ist es dann noch?

Diese Beschränkung: הֲל' עוֹדוֹת רַמְבַּם כֹּאשֶׁר זֶמֶן לַעֲשׂוֹת וְלֹא כֹאשֶׁר עֲשָׂה (20, 2) nur auf מִיָּהָה, nicht aber auf מִלְקוּיָהּ und מִמּוֹן, für welche Ansicht der Nachweis fehlt. Daß aber diese Beschränkung nicht auf מִמּוֹן Anwendung finde und bei Verurteilungen zu Vermögensleistungen auch nach vollzogenem Urtheil noch eintreten könne, dafür spricht auch תוֹסֵפוֹ ב. א. 4 a וְעֵדִים ר"ה und zwar aus doppeltem Grunde: weil eine vollzogene Vermögensleistung ja wieder rückgängig gemacht werden könne, אֲפֹשֶׁר נִצְרָה, und weil auch der Kanon אין עונשין מן הרין überhaupt wohl nicht für מִמּוֹן Geltung haben dürfte (vergl. דַּפְּסֵי הַתּוֹסֵפוֹ 2 a וְהִיא ר"ה וְלֹא זֶה).

Sanhedrin 27 a wird עַד זֶמֶן als eine Anomalie, הַרְדוּשׁ, begriffen, und daraus nach einer übrigens nicht als Halacha rezipierten Ansicht gefolgert, daß עַד זֶמֶן nicht wie ein eines sonstigen Verbrechens überführter Zeuge נִפְסָל rückwirkend bis zu dem Momente des begangenen Verbrechens also die Glaubwürdigkeit verliert, daß alle seitdem von ihm abgegebenen Zeugnisse ihre rechtliche Geltung verloren haben, sondern nur הַרְדוּשׁ, er nur von dem Momente der Überführung, הַרְדוּשׁ, und ferner zum Zeugen untauglich geworden, alle bis dahin von ihm ausgesagten Zeugnisse, selbstverständlich mit Ausnahme dessen, auf welches sich die הַרְדוּשׁ bezieht, jedoch in voller Geltung bleiben. Als Anomalie, הַרְדוּשׁ, sei nämlich deren Anwendung möglichst zu beschränken, וְאִין לָךְ בּוֹ אֵלֶּה מִשְׁעַת הַרְדוּשׁ וְאִין לָךְ בּוֹ אֵלֶּה מִשְׁעַת הַרְדוּשׁ. Diese Anomalie wird darin gefunden: מֵאִי חוּיָהּ דְּסַמְכָה אֵהֵי סַמּוּךְ אֵהֵי. Wenn nämlich sonst zwei Zeugenpaare einander widersprechen, זֶה אֵת זֶה, שְׁנֵי כְּהֵי עֵדִים הַמְּכַחְשִׁין זֶה אֵת זֶה, so heben sie sich gegenseitig auf und der von ihnen bezugte Fall bleibt rechtlich in status quo, אִין לָךְ בּוֹ אֵלֶּה מִשְׁעַת הַרְדוּשׁ וְאִין לָךְ בּוֹ אֵלֶּה מִשְׁעַת הַרְדוּשׁ. Die bisherige Präsumtion als erschüttert betrachtet und als סְפִיקָה, als Zweifel behandelt — (Zebamoth 31 a u. b); in wie weit jedes der beiden in einem Rechtsfall sich widersprechenden Zeugenpaare noch in einem anderen Rechtsfalle als vollgiltige Zeugen auftreten könnte, ist (Baba Bathra 31 b)

kontrovers. Nach der einen Ansicht wäre auch für andere Fälle die Präsumtion ihrer Glaubwürdigkeit erschüttert, *בהרי סהרי שקרא למה לי*. Nach der anderen als Halacha rezipierten aber bleibt die Präsumtion ihrer Glaubwürdigkeit für andere Rechtsfälle aufrecht: *זו באה בפני עצמה ומעירה זו באה בפני עצמה ומעירה*. Jedenfalls aber wird bei sonst sich widersprechenden Zeugenpaaren dem einen kein größerer Glaube als dem anderen beigemessen, hier aber bei *עדים וזממין*, werden die Zeugen des ersten Zeugenpaars durch die Aussage des zweiten, das sie durch sein *הייתם עמנו הייתם* bezichtigt, völlig vernichtet und straffällig, daher die Frage: *מאי חויה דסמכת אהני סמוך*. Und in der That, wie uns scheint, dürfte das Motiv, aus welchem *Ch. M. 38* im Gegensatz zur *הכחשה* die volle Glaubwürdigkeit der *עדים המזימים* und die völlige Hinräumlichkeit der *המוזמים* erklärt, nicht wohl hinreichend erscheinen, um die Anomalie zu beseitigen. Es wird nämlich darauf hingewiesen, daß in der *הכחשה* sich zwei Zeugenpaare in Bezug auf einen objektiven Thatbestand widersprechen, *אלו אומרין פלוני*, *לוה מפלוני* und *אלו אומרין לא ליה* nicht mehr Glaubwürdigkeit als dem andern zukommt. Bei der *הזמה* hingegen beziehe sich die Aussage des zweiten Zeugenpaars lediglich auf die Persönlichkeit der ersten Zeugen, von denen sie behaupten, sie seien zur Zeit und Stunde des von ihnen behaupteten Vorgangs bei ihnen, dem zweiten Zeugenpaare, fern von dem Orte dieses von ihnen behaupteten Vorganges gewesen, *עמנו הייתם*, so, daß sie von dem, was etwa der Angeklagte in der Zeit gethan, durchaus keine Selbstwahrnehmung haben konnten. Dieser rein persönlichen Aussage der zweiten Zeugen gegenüber, sei den ersten Zeugen: „wir waren nicht bei euch, wir waren bei dem Angeklagten“, eben so wenig zu glauben, wie ihnen in keinem Falle zweien Zeugen gegenüber, die sie irgend einer sonstigen Handlung bezichtigen, mit der Einrede: „wir haben es nicht gethan“, zu glauben wäre, da ja keiner über sich selbst ein rechtsgiltiges Zeugnis aussagen kann: *מפני זה האחרונים נאמנין כיון שמעידין על גופן של עדים והיו כאלו העירו עליהן שהרגו הנפש או שחללו שבה והן אינן נאמנין על עצמן לומר לא עשינו כך וכך*.

Zren wir nicht, so dürfte man dieser Motivierung entgegenhalten, daß, obgleich sonst keiner *עצמו על עצמו* ist, und keiner über sich selbst etwas bezeugen könne, was er gethan oder nicht gethan, doch gerade hinsichtlich der Thatfache: der Anwesenheit bei einem Vorgange, um die es sich hier zwischen den *מזימין* und den *מוזמין* handelt, das Gesetz einen jeden als Zeuge Auftretenden zur glaubwürdigen Aussage über sich selbst ermächtigt hat. Eine Ermächtigung, ohne welche ja überhaupt keine Zeugenaussage möglich wäre. Jeder Zeuge — wie wir dies bereits oben bemerkt — sagt in allererster Linie über sich selber aus: ich war zu der Zeit an dem Orte und habe wahrgenommen *u. c.* Auch das *המזימין* *עדות* beruht zuerst auf einer solchen Aussage über sich selbst: wir waren zu der Zeit an einem von dem Vorgange entfernten Orte und haben wahrgenommen, daß die anklagenden Zeugen bei uns waren. Hat aber das Gesetz jedes Zeugenpaar zur Selbstbezeugung seiner Anwesenheit nach Ort und Zeit von vornherein ermächtigt, so dürfte immerhin die *הזמה* *לענין* die Frage: *מאי חויה דסמכת אהני סמוך* *אהני* aufrecht und *עד זומם* bleiben, weshalb auch *רמב"ם* (*עדות* 18, 3), obgleich *למפרע* *עד זומם* *זומם* *שהכין שם* *וגם* *הירוש* *על זומם* *וגם* *לדפ"ע* *עיקר* *ההזמה* *הוא* *שאומרים* *דלא* *הוו* *העדים* *הראשונים* *כיום* *זה* *במקום* *אחד* *עם* *הלוה* *והמלוה* *או* *עם* *ההורג* *והנהרג* *וע"י* *זה* *אי* *אפשר* *להם* *כלל* *להיות* *עדים* *בדבר* *וסרה* *מפני* *זה* *גופה* *של* *עדות*, *וזה* *כוונת* *עמנו* *הייתם* *כלומר* *עמנו* *ולא* *עם* *זלוה* *והמלוה* *וכו'* *אכן* *אם* *העידו* *העדים* *הראשונים*

20. daß es die Übrigen hören und sich fürchten und nie wieder dieser Schlechtigkeit Gleiches in deiner Mitte verüben.

21. Dein Auge darf keine Schonung üben, Leben um Leben, Aug' um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß.

Kap. 20. B. 1. Wenn du zum Kampfe gegen deinen Feind ausziehst

20. וְהַנְשֹׂאִים יִשְׁמְעוּ וְיִרְאוּ וְלֹא יִסְבוּ לַעֲשׂוֹת עוֹד בְּדָבַר הָרַע הַזֶּה בְּקִרְבְּךָ:

21. וְלֹא תְחֹם עֵינֶיךָ נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ עַיִן בְּעַיִן שָׁן בְּשָׁן יָד בְּיָד רֶגֶל בְּרֶגֶל: ם

ב 1. כִּי-תֵצֵא לְמִלְחָמָה עַל-אֹיְבֶיךָ

פלוני לוח מפלוני ביום פלוני בכבל והמוימין אומרים ביום זה עמנו הייתם אחם והמלוה והלוה בירושלים ולא לוח כלום אין זה הומה מאחר שמודו שהיו עם הלוח והמלוה והיו יכולים לידע אם אמה היה שהלוח ביום זה פ' לפ' מה איכפה לן אם ההלואה בכבל או בירושלים ולא הוי אלא הכחשה שמכחישין אותו שלא הלוח זה לוח כלום זה נלעד (ברור ואין מקום לתמיהות הל"מ ומהריב"ל ע"ש).

B. 20. והנשארים. עדים זוממין gehören zu denen, deren Verurteilung und Hinrichtung zur Warnung publiziert wird (Kap. 13, 7—12) וועדים זוממין (Kap. 17, 8—13), וקן ממרא (Kap. 21, 18 ff.), וכן סורר ומורה, וieren dürfte eine Rücksicht auf die verderbliche Folgen schwere einer Weiterverbreitung solcher Verbrechen bei der Strafbestimmung des Gesetzes vorgewaltet haben und darin auch das Motiv ihrer Publizität liegen. Indem aber das Gesetz die Absicht der Warnung nur bei diesen vier charakteristischen Verbrechen ausdrückt, bekundet sich eben damit, daß sonst das Prinzip der Abschreckung nicht seinem Strafrecht zu Grunde liege. Sanhedrin 89 a wird nun bemerkt, daß bei allen übrigen die Warnung an die Gesamtheit des Volkes gerichtet ist: עדים זוממים ויראו וכל העם וכל ישראל ישמעו ויראו es jedoch nur: דלא כל, ולא zum Zeugnis nicht jeder qualifiziert ist, עלמה הוה לכהרואה vor dessen Wiederholung gewarnt wird (siehe zu Kap. 17, 13).

B. 21. וְלֹא תְחֹם עֵינֶיךָ נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ וְגו'. 2. B. M. 23—25 und ebenso 3. B. M. 24, 20, wo die Rechtsfolgen wirklicher Beschädigungen besprochen werden, heißt es: 'ההה עין עין וגו' ערסא, der, wie dort entwickelt, bei Körperverletzung in Geldentschädigung zu leisten ist. Hier aber, wo die Schädigung des andern nur versucht worden, bis zur Verurteilung aber nicht zur Ausführung gekommen, kann von Ersatz nicht die Rede sein, die auf den Zeugen zurückfallende Folge ist reine Vergeltung; daher steht hier nicht der, sondern das allgemeinere ב, und auch indem der Zeuge einer erlogenen Beschädigungsklage Geld zu büßen hat, ist es reine und wirkliche Vergeltung, da ja auch der durch ihn der Verletzung eines Organs Angeklagte es nicht mit Verlust seines Organs zu büßen, sondern Entschädigung in Geld zu leisten gehabt haben würde, die nun auf den erlogenen Zeugen zurückfällt. Indem aber das Gesetz hier das ועשיהם וועשיהם nur durch 'וגו' erläutert, dürfte damit zugleich die Weisung gegeben sein, daß, wie bereits oben Vers 19 bemerkt, das 'וגו' nur bei Zeugnisaus sagen Anwendung findet, die auf מיתה oder מלקוח (נפש), oder auf ממון (עין וגו') gerichtet sind, nicht aber, wo sie andere Rechtsnachteile für den Angeklagten herbeigeführt haben würden.

Kap. 20. B. 1. Mit dem letzten Abschnitt über die Zeugeninstitution, dieser Basis aller Gesetzeshandhabung, sind die Gesetze über die innere Staatsverwaltung

3. und sagt zu ihnen: Höre, Israel, ihr nahet heute zum Kampfe gegen eure Feinde, laffet euer Herz nicht

3. וְאָמַר אֲלֵהֶם שְׁמַע יִשְׂרָאֵל
אֱלֹהִים יְרַבְּקִים הַיּוֹם לְמִלְחָמָה עֲלֵי-

Brust ihrer Streiter wecken lassen. הל' מלכים hat eine andere Auffassung (siehe מלכים 7, 2 daselbst).

ונגש הכהן. Es wurde zu dieser Funktion ein Priester ausdrücklich ernannt und durch משיחה geweiht, er führt den Namen מלחמה. Nach Horioth 12 b nimmt dieser Priester im Volksleben eine ganz hohepriesterliche Stellung ein. Die חמשה דברים, welche 3. B. M. 21, 10—14 den Kohn im Volke kennzeichnen: לא פורע ולא פורם לא פורע ולא פורם (siehe daselbst), sind auch für ihn verpflichtend. Welche Stellung er im מקדש er einnimmt, ist nach Zoma 73 a nicht ganz verschieden. הל' rezipiert die Ansicht als Halacha, daß er im Heiligtum nur als שמש כארבעה, in den vier Dienstgewändern des הדייט fungiert, כהן הדייט כגדים. Dagegen scheint er (daselbst) im Kriege als מלחמה mit den acht hohepriesterlichen Gewändern bekleidet gewesen zu sein. כהן שהכהן הגדול משמש כהן כהן מלחמה (siehe Raschi daselbst).

Es ist daher ein Diener des jüdischen Gesetzesheiligtums, und zwar in der Repräsentanz des höchsten sittlichen Nationalideals, der die Nation im Kriege zu begleiten und die Worte der Siegesgewißheit zu sprechen hatte. Nicht in der Kriegestüchtigkeit und der Schlachtenkunde, in demselben Gesetze wohnt die Zuversicht des Krieges, dem die Künste des Friedens gelten, dem die inneren sittlichen Kämpfe des Einzel- und Gesamtlebens die Siege des Friedens erstreiten, und dessen Herrschaft und ungestörter Entfaltung den Boden der Verwirklichung zu sichern Zweck und Palme des Krieges bildet. Als Volk des Gottesgesetzes zieht die Nation in den Streit, und ein in den Farben und den Gewändern der sittlichen Vollkommenheiten gekleideter Diener des göttlichen Gesetzesheiligtums, der auch in den Lebenskreisen des Friedens mit den das Sittensideal des Einzel- und Familienlebens vergegenwärtigenden טומאה- und Verpflichtungen hohepriesterlich voranleuchtet, spricht die Worte des Krieges.

(והנה הרמב"ם השמיט הלכה זו דמשוח מלחמה אינו מטמא לקרובים ואינו פורע ואינו פורם ולא הביאה לא כהל' כלי מקדש ולא כהל' אבל ולא הביא אלא שהוא מוזהר על הכחולה ואסור כאלמנה ככ"ג כהל' איסורי ביאה פ' י"ז א. וכבר חמה על זה משנה למלך פ"ה מהל' כלי מקדש הל' ה' והניחו בצ"ע. והנה מניין מו' ב' משמע קצת דאין במשוח מלחמה מעלה דאינו מטמא לקרובים ככ"ג דאיבעיא להו התם משוח מלחמה וסגן הי מינייהו עדיף משוח מלחמה עדיף דהוי למלחמה או דלמא סגן עדיף דהוי לעבודה [ע"ש תוספ'] ופשיט ח"ש דתני אין בין משוח מלחמה לסגן שאם היו מלחמין בדרך ומצאו מה מצוה יטמא משוח מלחמה ואל יטמא הסגן ע"כ ואם משוח מלחמה אין מטמא לקרובים ככה"ג חמוה' ההלכה שיטמא משוח שהוא בענין טומאה מה ככה"ג ואל יטמא הסגן שאינו אלא ככהן הדייט לענין טומאה, ויותר חמוה הצעת האיבעיא דשקבא מעלה טומאה שהיא מאוחו ענין דאיירי ביה ומביאה מעלת מלחמה, והכי הוי ליה למימר משוח מלחמה עדיף דאינו מטמא לקרובים או דלמא וגו' וגם היה לו להש"ס שם ההרות דין כה"ג או לפחות דין משוח שעבר ומשוח מלחמה הי מינייהו עדיף לענין מה מצוה [ובמסכת שמחות ד' לב' איחא] מסוגיא זו היה נלעד קצת ראייה להרמב"ם מ"מ אין בכל זה כדאי לדחות ש"ס מפורש בהוריות י"ב ב' וביומא עג"א בלי חולק וצ"ע ופלא הוא שגם נזיר מו' ב' ד"ה ח"ש השמיטו תוספ' הא דאין מטמא לקרובים מחמשה דברים ששוה משוח מלחמה לכה"ג ע"ש וצ"ע).

3. וְאָמַר אֲלֵהֶם. ודבר אל העם ואמר אלהם. 3. B. M. 21, 10—14, damit sind es eben wörtlich בלשון הקדש die Worte des Textes (Sota 32 a u. 42 a),

schwach sein und fürchtet euch nicht und werdet nicht flüchtig und schreckt nicht vor ihnen.

4. Denn Gott, euer Gott, ist es, der mit euch geht für euch mit euren Feinden zu streiten, euch den Sieg zu verleihen.

5. Es sprechen aber die Amtsleute zum Volke: Ist wer ein Mann, der ein neues Haus gebaut hat und hat es noch nicht eingeweiht, der gehe und lehre nach Hause; er könnte im Kriege sterben und ein anderer es einweihen.

6. Und ist wer ein Mann, der einen Weinberg gepflanzt und ihn noch nicht zum Genuß gebracht hat, der gehe und lehre nach Hause; er könnte im Kriege sterben und ein anderer ihn zum Genuße bringen.

7. Und ist wer ein Mann, der sich eine Frau angetraut hat und hat sie noch nicht heimgeführt, der gehe und lehre nach Hause; er könnte im Kriege sterben und ein anderer sie heimführen.

אֲבִיבֵיכֶם אֶל־יְהוָה לְבַכְּכֶם אֶל־הִירָאֹן
וְאֶל־תַּחֲפוֹן וְאֶל־תַּעֲרָצוֹ מִפְּנֵיהֶם:

4 כִּי יְהוָה יֵלְהִיכֶם הַהֲלֹךְ עִמָּכֶם
לְהִלָּחֵם לְכֶם עִם־אֲבִיבֵיכֶם לְהוֹשִׁיעַ
אֶתְכֶם:

5 וְדָבְרוּ הַשְּׂטָרִים אֶל־הָעַם לֵאמֹר
מִי־הָאִישׁ אֲשֶׁר בָּנָה בַּיִת־חָדָשׁ וְלֹא
הִנָּכוּ יָגֹד וַיֵּשֶׁב לְבֵיתוֹ פְּדֵי־יָמוֹת
בְּמִלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יִהְיֶנּוּ:

6 וּמִי־הָאִישׁ אֲשֶׁר נָטַע כָּרֶם
וְלֹא חָלְלוּ יָגֹד וַיֵּשֶׁב לְבֵיתוֹ פְּדֵי־
יָמוֹת בְּמִלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יִחְלָלְנוּ:

7 וּמִי־הָאִישׁ אֲשֶׁר אָרַשׁ אִשָּׁה
וְלֹא לָקַחָהּ יָגֹד וַיֵּשֶׁב לְבֵיתוֹ פְּדֵי־
יָמוֹת בְּמִלְחָמָה וְאִישׁ אַחֵר יִקְחֶנָּה:

nicht seine Gedanken und seine Versicherungen, sondern Gottes in seinem Gesetze niedergelegten und für alle Zeiten gegebenen Verheißungen. Ebenso wie die ברכה משוח מלחמה wörtlich בקורש הקורש von den Priestern zu sprechen ist. Der כהן מלחמה spricht es aus und ein anderer כהן wiederholt und erläutert es dem Volke, כהן מדבר ואמר אליהם und ודבר אל העם וכהן משמיע (daselbst 43 a). Daher wohl אל העם ודבר אל העם und ודבר אל העם.

שמע ישראל, wie mit diesen Worten jeder Jude sich täglich früh und spät die Huldigung des einzig Einigen mit allen ihren Konsequenzen in die Seele ruft, so ist es auch derselbe Gedanke und dieselbe Huldigung des einzig Einigen, vor dem im Momente der Schlacht alle sonstige Größe und Macht jede Bedeutung verliert, und mit dem Bewußtsein, in Seinem Willen zu dienen und Seines Beistands sicher zu sein, der schwächsten Menschenbrust Kraft und Mut, Ruhe und Stärke wächst (siehe Sota 42 a). Ebenfalls werden diese vier Ermahnungen לרבכם אל ירך לבכם und u. s. w. zunächst darauf bezogen, dem Schreck und Betäubung bezweckenden Kriegeslärm und Getöse der Feinde keine Wirkung auf sich einzuräumen, durch ihre Sammlung in Gott vielmehr allem Ungeflüm gegenüber Ruhe und Mut zu bewahren. — אל תחפזו, während חפץ das besonnene Streben nach einem Ziele bedeutet, bezeichnet חפז immer ein besinnungsloses Eilen.

W. 5—7. ודברו השטרים. Wie bereits zu W. 2 bemerkt, wurde diese Aufforderung בספר, vor Überschreiten der Landesgrenze gesprochen, und zwar sprach sie auch der משוח מלחמה und die Militärbeamten erklärten sie dem Volke ושטר ושוטר כהן מדבר ושטר

8. Und es fahren die Amtsleute fort zum Volke zu sprechen und sagen: Ist wer ein Mann, der sich fürchtet und schwachherzig ist, der gehe und kehre nach Hause und mache nicht das Herz seiner Brüder feig, wie das seine.

8. וַיִּסְפוּ הַשְּׂטָרִים לְדַבֵּר אֶל-הָעָם וַיֹּאמְרוּ מִי-הָאִישׁ הַיָּרֵא וְיָדָה הַלֵּכָב יֵלֵךְ וַיָּשָׁב לְבֵיתוֹ וְלֹא יַפְּם אֶת-לֵבָב אָחִיו בְּלִבָּבוֹ:

משמע. Es charakterisiert sich damit die Aufforderung als eine ebenfalls aus der tiefinnersten Natur des Gesetzes fließende, dessen Heiligtum der Priester repräsentiert, sie ist aber zugleich eine solche, deren Ausführung mit unter den Befehl der Militärbeamten gestellt ist. Nach Jerusalmi Sota VIII, 9 hatte sich nämlich ein jeder, der aus den Versen 5—7 bezeichneten Motiven heimkehren wollte, über die betreffenden Verhältnisse auszuweisen. בולרן צריכין להביא ראייה לרבריהן.

Diesjenigen, die ein neues Haus hatten, das sie noch nicht bezogen, einen Weinberg gepflanzt, den sie noch nicht zum Gebrauch erlangt, eine Frau sich angetraut, die sie noch nicht heimgeführt hatten, rückten mit dem Heere aus bis an die Landesgrenze und gingen von dort wieder heim, hatten jedoch vom Hause aus die Kriegszwecke durch Lieferung an Nahrungsmitteln und sonstigen Leistungen zu unterstützen, מספקים מים. ומוון ומהקנין אה הררכים. Diesjenigen aber, welche ein neues Haus bezogen, einen neuen Weinberg in Gebrauch genommen, eine Frau heimgeführt hatten, waren nach Kap. 24, 5 (siehe daselbst) ein ganzes Jahr völlig frei, sie rückten nicht mit aus und hatten auch keine Kriegslustungen zu tragen (Sota 43 a).

Offenbar hebt hier das Gesetz im Momente des Krieges die Lebensaufgaben des Friedens in ihrer überwiegenden Bedeutsamkeit hervor, und indem es die Motive zur Rückkehr nicht also ausspricht, daß durch den Tod des Betreffenden das Haus unbesetzt, das Feld unbestellt, die Frau Witwe bleiben könne, sondern במלחמה פן ימות במלחמה, so legt es augenfällig den Wert darauf, daß diese Lebensaufgaben des Friedens von jedem zur Lösung kommen und daher für den, der im Begriffe war, diese Aufgaben seinerseits in einem bestimmten, ihm neuen Verhältnisse zu lösen, die Kriegspflicht zurückzutreten habe.

וכו (siehe 1. B. M. S. 212). Indem hier dieser Ausdruck von dem ersten Gebrauche eines gewöhnlichen Hauses vorkommt, wird der menschlichen Thätigkeit, welcher ein Haus zum Bereiche dient, die höhere Weihe einer sittlichen Bestimmung erteilt. — חללו (siehe 3. B. M. S. 417). Durch den Genuß der Früchte des vierten Jahres oder deren Geldeswertes an der Centralstätte des Gesetzesheiligtums wird der Weinberg fortan dem חולין = Genuße überwiesen und erhält dieser „Profangenuß“ das Gepräge einer von Gott gewordenen, sittlichen, gottheiligen Zwecken dienenden Gewährung. — ארש (siehe 2. B. M. S. 286), es ist die Handlung der persönlichen Aneignung der Frau, קידושין, die aber noch nicht damit dem Hause des Mannes angehört. Dieser Übertritt in das Haus des Mannes wird durch den נישואין = Akt vollzogen, auf welchen sich hier das לקחה bezieht (siehe zu Kap. 34, 1).

B. 8. ויספו וגו'. Die hier folgende Aufforderung steht ganz in dem Dienste des Kriegszweckes, sie wird daher lediglich von den Militärbeamten gesprochen und dem Volke zum Verständnis gebracht, שוטר מדבר ושומר משמע, und findet dabei keine Beteiligung der כהנים statt (Sota 43 a). Es ist die Aufforderung an jeden, dem der körperliche Mut und die Standfestigkeit fehlt, die dazu gehören, המלחמה, dem Anprall des Feindes gegenüber in Reihe und Glied Stand zu halten und gezückte Schwerter furchtlos zu sehen (daselbst), heimzukehren, damit seine

9. Und es sei, wenn die Amtsleute ihr Reden an das Volk beendet haben, sodann treten die Heerführer den Befehl an an der Spitze des Volkes.

10. Wenn du einer Stadt nahest, sie zu bekriegen, so hast du ihr erst Auforderungen zum Frieden zu verkünden.

11. Und es sei, wenn sie dir Frieden antwortet und dir sich öffnet, so sei die ganze Bevölkerung, die sich darin findet, dir pflichtig und dienstbar.

12. Wenn sie aber nicht Frieden mit dir eingeht und Krieg mit dir führt und du sie belagerst,

13. Und Gott, dein Gott, giebt sie in deine Hand, so schlägst du alle ihre Mannschaft mit dem Schwerte,

14. allein die Frauen und Kinder und die Tiere und alles, was sonst in der Stadt ist, alle ihre Beute erbeutest du dir, und genießeest die Beute deiner Feinde, die Gott, dein Gott, dir gegeben hat.

9. וְהָיָה כְּבָלַת הַשְּׂמָרִים לְדַבֵּר
אֶל־הָעָם וּפְקֻדּוֹ שָׂרֵי צְבָאוֹת בְּרֹאשׁ
הָעָם: ׀

שביעי. 10. כִּי־תִקְרַב אֶל־עִיר לְהִלָּחֶם
עָלֶיהָ וְקִרְאתָ אֵלֶיהָ לְשָׁלוֹם:

11. וְהָיָה אִם־שָׁלוֹם תַּעֲנֶנּוּ וּפְתַחְתָּהּ
לָךְ וְהָיָה כָּל־הָעָם הַנִּמְצָא־בָּהּ יְהִי
לָךְ לְאִם וְעַבְדֶּיךָ:

12. וְאִם־לֹא תִשְׁלִים עִמָּהּ וְעִשְׂתָּהּ
עִמָּהּ מִלְחָמָה וְצִרְתָּ עָלֶיהָ:

13. וּנְתַנָּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְיָדְךָ
וְהַכִּיתָ אֶת־כָּל־זְכוּרָהּ לְפִי־הַחֶרֶב:

14. רַק הַנְּשִׂיִם וְהַטַּף וְהַבְּהֵמָה
וְכָל־אֲשֶׁר יִהְיֶה בְעִיר כָּל־שְׁלָלָהּ
תָּבֹז לָךְ וְאֶכְלָתָּ אֶת־שְׁלָל אֲזִבֶיךָ
אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לָךְ:

Schwäche nicht ansteckend werde und anderen zum Verderben gereiche. Eine nicht als Halacha rezipierte Ansicht (baselbst) versteht nicht von dem Mangel an körperlichem Mut, sondern von durch Bewußtsein noch ungeführter Vergehen erzeugter Verzagttheit, ומתיירא מן העבירות שבידו, und meint, daß eben solchen das Gesetz durch Gestattung der Rückkehr aus häuslichen Gründen (Verse 5—7) einen vor Beschämung schützenden Vorwand habe gewähren wollen. Wie bemerkt, ist diese Ansicht nicht als Halacha aufgenommen und stände sie auch nicht mit der oben aus dem Jerusichalmi zitierten Bestimmung im Einklange, nach welchen alle die aus häuslichen Gründen Heimkehrenden sich über diese Verhältnisse ausweisen mußten. St. hält jedoch die die Ebitur של הורה שהן ידועות לכל וְיָסִי יוֹסִי fest und beschränkt dieselbe auf כלל.

W. 10—14. כי תקרב וג'. Die vorhergehenden Bestimmungen regeln den Heereszahn zur offenen Feldschlacht; es folgen nun Bestimmungen von Belagerungen. Es wird zur Pflicht gemacht, immer zuerst לשלום, friedliche Beziehungen anzubieten, und wenn die Stadt sich freiwillig ergiebt, so darf keiner Person und keinem Gut das Geringste geschehen; sie werden nur zur Tributpflicht und Unterthänigkeit verhalten, יהיו, אך למס ועבדוך. Nach allgemeinsten im ספרי וירושלמי ausgesprochenen und auch vom רמב"ם (VI, 1) und רמב"ן (St. vertretenen Auffassung war diese Friedensentbietung überall und auch bei der Eroberung des Landes den Bevölkerungen gegenüber Pflicht. Auch ihnen wurde Frieden und ein tributäres unterthanpflichtiges Verbleiben im Lande, jedoch nur unter der Bedingung der Losfagung von ע"ו und

18. damit sie euch nicht lehren, ihren Abscheulichkeiten gleich zu thun, die sie ihren Göttern geübt, und ihr Gott, eurem Gotte, euch versündigen würdet.

19. Wenn du eine Stadt viele Tage belagerst, sie durch Krieg in deine Gewalt zu bringen, sollst du ihren Baum nicht verderben, eine Art an ihn zu schwingen; denn von ihm sollst du essen, ihn aber nicht fällen. Denn die Menschenexistenz ist der Baum des Feldes, vor dir mit in die Belagerung einzugehen.

20. Jedoch einen Baum, von dem du weißt, daß er kein Nahrung gewährendender Baum ist, den darfst du ver-

18. לִמְעַן אֲשֶׁר לֹא יִלְמְדוּ אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת כְּכָל הַזְּעִבְתֶּם אֲשֶׁר עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם וַחֲטִאתֶם לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

ס

19. כִּי-תִצּוֹר אֶל-עִיר וַיָּמִים רַבִּים לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ לְהַבְשִׁיחַ לֹא-תִשְׁהִיחַ אֶת-עֵצָהּ לְגִדּוֹם עָלָיו גְּרוֹן בִּי מִמֶּנּוּ תֹאכַל וְאִתּוֹ לֹא תִכְרֹת בִּי הָאֲדָם עַץ הַשָּׂדֶה לִקְבָא מִפְּנֵיךָ בַּמָּצוֹר:

20. רַק עֵץ אֲשֶׁר-תִּדְעַ עַץ בִּי לֹא-עֵץ מִבְּאֵל הוּא אִתּוֹ תִשְׁהִיחַ וְכִרְתֶּה

Beziehung zu denken sind, werden sie als גוים, als nach außen geschlossene Körperchaften gedacht. Hier aber, wo sie nach ihrer inneren sozialen Sittenverderbnis gewürdigt werden, heißen sie daher: עמים.

В. 18. ha למדה שאם היו הוורין כהשוכה היו: למען אשר לא ילמדו אתכם, מקבלין אותן, die Vernichtung war nur geboten, wenn sie mit ihren polytheistischen Entartungen im Lande ein verführerisches Beispiel bleiben, nicht aber, wenn sie zu der allgemein menschlichen Sittenspflicht zurückkehren wollten (ספרי) וסוֹטָא 35 a; siehe oben).

В. 19. כי הצור. להפשה ולא לשבוחה: להפשה. כי הצור. immer nur sein, die Stadt deiner Macht zu unterwerfen, nicht aber die Bewohner kriegsgefangen zu Sklaven zu machen, oder nach anderer Besart: לשבוחה, nicht zur Zerstörung.

וְגו', du darfst die Bäume ihrer Umgebung nicht fällen, um sie zu zerstören, oder vielmehr: nicht verderben, um sie zu fällen, so daß der ganze Zweck nur in dem „Artschwung“, in der Zerstörung liegt. Essen darfst du von ihnen, ja, du hast die Pflicht, sie dem Nahrungszweck zu erhalten, מאכל, עשה: ממנו האכל, mit der zwecklosen Zerstörung eines Nahrung gewährenden Baumes wird ein Gebot und ein Verbot übertreten.

כי האדם עץ השדה לבא מפניך במצור, denn der Baum des Feldes ist der Mensch, die Bodenproduktion ist die Existenzbedingung des Menschen, שהיו של אדם, (ספרי) אינו אלא מן האילין, כי נפש הוא הכול (Kap. 24, 6) hin, wo die Mühlsteine geradezu נפש genannt werden, weil sie zur Existenz der נפש unumgänglich sind. Der Sinn des Sages wäre, wie uns scheint, demnach: du sollst die Frucht bäume der belagerten Stadt nicht fällen; denn Frucht bäume bilden die Menschenexistenz, gehen daher mit in die Belagerung ein, d. h. gehören mit zu den Objekten, welche du durch die Belagerung gewinnen willst. So wenig Zerstörung die Absicht deiner Belagerung sein soll, so wenig darfst du die Bäume der Stadt zerstören. Sie gehören mit zu der belagerten Stadt.

В. 20. רק עץ אשר איננו עץ מאכל, es heißt nicht: רק עץ אשר איננו עץ מאכל, dies würde nur solche Bäume bezeichnen, die ihrer Art nach überhaupt keine Früchte tragen. Es heißt vielmehr: אשר הדע כי וגו', das Urteil, daß er kein מאכל עץ ist, beruht auf

derben und fällen, und bauft Belagerungswerk gegen die Stadt, die mit dir Krieg führt, bis sie sich ergiebt.

Kap. 21. B. 1. Wenn auf dem Erdboden, den Gott, dein Gott, dir zum Besitze giebt, ein Erschlagener gefunden wird, hingefallen aufs Feld, es ist nicht bekannt, wer ihn erschlagen:

וּבְנִיתָ מְצוֹר עַל-הָעִיר אֲשֶׁר-הוּא
עֹשֶׂה עִמָּךְ מִלְחָמָה עַד רִדְתָּהּ: פ
כא 1. כִּי יִמָּצֵא חָלָל בְּאֶרְצָה אֲשֶׁר
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ נֶפֶל
בְּשָׂדֶה לֹא נודָע מִי הִכּוּ:

einer speziellen Kenntnis der Individualität des Baumes. Er ist seiner Art nach ein Fruchtbaum, allein er ist doch kein *עץ מאכל* mehr, er kann nicht mehr zu den Bäumen gerechnet werden, die zur Nahrung dienen. Er ist so alt, daß er überhaupt keine Frucht mehr, oder nur so wenige liefert, daß sie außer Betracht kommen. Daher B. R. 91 b der Satz: *רקלא רמען קבא אסור למקצציה*, ein Dattelbaum, der noch ein קב jährlich trägt, darf nicht gefällt werden, und ebenso (dasselbst) von Öl-bäumen, deren Frucht wertvoller ist: *כמה יהא בויה ולא יקצצו רובע*, ein Ölbaum, der noch $\frac{1}{4}$ קב trägt, darf nicht gefällt werden (siehe *כ"מ* zu *רמב"ם*, *הל' מלכים*, VII, 9), und wird dort gelehrt: *ואם היה מעולה בדמים מותר*, wenn der Holzwert des Baumes, z. B. zu Bauzwecken, den Fruchtwert übersteigt, so ist das Fällen zu diesem wertvolleren Zweck gestattet. *לא אכרה החורה*, erläutert *רמב"ם* die *השחחה*, *רמב"ם* erklärt nur ein zerstörendes Fällen, und gebietet (dasselbst): *להקדים סרק למאכל*, überall, wo der Zweck durch einen Holzbaum erreicht werden kann, auch einen wenig fruchttragenden Baum zu schonen.

Es ist aber dies Verbot einer zwecklosen Zerstörung von Bäumen bei Belagerungen nur exemplifikatorisch zu fassen, und wird unter den Begriff *כל תשחיה* das Verbot zweckloser Vernichtung irgend eines Gegenstandes überhaupt gefaßt, so daß das *תשחיה* *לא* unseres Gesetzes zum umfassendsten Warneruf an den Menschen wird, seine ihm eingeräumte Weltstellung nicht zur launenhaften, leidenschaftlichen, oder auch nur gedankenlosen Zerstörung der Dinge der Erde zu mißbrauchen. Nur zum weißen Gebrauch hat Gott ihm seine Welt zu Füßen gelegt, als er sein: „bezwinde sie“, „beherrsche sie“ gesprochen (siehe *סמג*, *רכט*, *ל"ה*).

Demgemäß, glauben wir, dürften sich die Sätze unseres Textes also darstellen: *עצה* *לא תשחיה* *אם* *עצה* wäre das allgemeine Verbot der Zerstörung selbst eines Holzbaumes, wo nichts als Zerstörung, *לנרדח עליו גרון*, Zweck ist.

ואחור לא תכרה wäre das Gebot der Erhaltung und das Verbot der Fällung von Frucht-bäumen.

וגו' *אשר הרע וגו'* *אחור תשחיה* *וכרה* *ובניה* *וגו'* gestattet das Fällen von alten, nur wenige Früchte tragenden Bäumen, geschweige denn von Holzbäumen, zum Bauzweck. Nach *רמב"ם* (dasselbst) wäre jedoch die Erweiterung des Verbotes *לא תשחיה* auf alle Gegenstände nur *ררכנו*.

Kap. 21. B. 1. Dieser ganze Abschnitt über die zur Handhabung des Gesetzes verpflichteten Behörden, *שופטים*, schließt mit einer Institution, welche bei einem eklatanten Fall die Gesetzesbehörden in die vollste Öffentlichkeit vor Gott hin ladet, um sich öffentlich von dem Verdachte der Lässigkeit in Erfüllung ihrer Pflichten zu reinigen. Wir haben schon wiederholt gesehen, wie unter allen der Obhut der Gesamtheit und der Vertreter derselben anvertrauten Gütern ein Menschenleben geradezu die erste Stelle einnimmt, von dessen Heilighaltung die Blüte des ganzen Landes bedingt ist. Es wird nun der Fall statuiert, daß ein Erschlagener in einer Weise auf dem freien Felde gefunden wird,

2. so gehen deine Ältesten und Richter hinaus und messen zu den Städten hin, welche die Umgegend des Erschlagenen bilden.

2. וַיֵּצְאוּ זְקֵנֶיךָ וְשֹׁפְטֶיךָ וּמְדָרֶיךָ
אֶל-הָעָרִים אֲשֶׁר סְבִיבֹת הַחֶלֶל:

die, wie wir sehen werden, geradezu als eine Höhnung der Gesetzesbehörden erscheint und darum deren Rechtfertigung herausfordert. Es heißt:

אז (ספרי) ולא בשעה שמצויה: כי ימצא, in welcher unter Handhabung der Gesetze Mord und Totschlag zu den Seltenheiten gehört und das Finden eines Erschlagenen ein Aufsehen erregender „Fund“ ist. In Zeiten jedoch, wo, wie in den Tagen des Untergangs des zweiten jüdischen Staatslebens, das Gesetz so machtlos geworden war, daß Totschlag zur Tagesordnung gehörte, משרבו, stand auch diese Institution nicht mehr zur Erfüllung (Sota 47 a). Ebenso trat auch diese Institution nicht ein, wenn die Ortlichkeit eine dem Einflusse jüdischer Gerichtsbarkeit entzogene und daher von häufigen Totschlägen heimgesucht war, כי ימצא פרט למצוי סמוך לספר, (an der Landesgrenze שרובה לעיר או עכו"ם (Sota 45 b).

חלל בארמה נופל בשדה, alle diese Momente sind strikte zu nehmen (Sota 44 b): durch Verwundung und nicht auf sonst eine Weise getötet, und schon tot, nicht aber erst sterbend; בארמה ולא טמון ולא טמון בגל, frei auf der Erde liegend, nicht aber in Schutt versteckt; נופל ולא הלוי חלל, so wie nach Tötung hingefallen liegend, nicht aber etwa nachher an einen Baum gehängt; על פני מים, auf dem Felde liegend gelassen, nicht aber nach der Tötung ins Wasser geworfen und dort schwimmend gefunden.

Alle die durch בארמה נופל בשדה ausgeschlossenen Umstände dürften doch ein Bestreben bekunden, das Geschehene dem Anblick anderer zu entziehen, somit doch eine Scheu vor der Öffentlichkeit an den Tag legen und nicht geradezu einen Hohn auf die Staatsgesellschaft und deren Vertreter bezeugen. In derselben Richtung dürfte auch das Motiv מפרפר ולא חנוק ולא חלל zu suchen sein. Die klaffende Wunde zeigt den Mord, läßt ihn nicht erst erschließen, und wenn der Getötete noch sterbend gefunden wird, so muß sich der Thäter rasch durch Flucht der Entdeckung entzogen haben, somit ebenfalls eine Scheu vor der Öffentlichkeit an den Tag gelegt haben.

אשר ר' אלדריך נתן לך לרשהה, indem dir Gott dieses Land giebt, damit du an die Stelle der früheren Bewohner trestest, geschieht dies unter der Voraussetzung, daß durch dich kein Gesetz im ganzen Gebiete deiner Niederlassungen gehandhabt werde, und sind die Gesetzesbehörden in allen Kreisen für das, was in ihrem Kreise geschieht, dir, d. i. den Vertretern deiner nationalen Gesamtheit, verantwortlich. Jerusalem, das als Centralstadt לשבטים, nicht einem einzelnen Stamme zugeteilt ward, sondern der Gesamtheit verblieb und Sitz der höchsten Gesetzesrepräsentanz war, אין מביאה, hatte bei einem solchen Vorfalle nicht diese Institution zu vollziehen. Die höchsten Behörden der Centralstadt haben sich nicht erst von dem Verdachte einer Lässigkeit in Erfüllung ihrer Obliegenheiten zu reinigen (Sota 45 b).

הא נודע מי הכהו אחר בסוף העולם לא היו עורפין: לא נודע מי הכהו, wenn auch nur ein augenblicklich weit entfernter Zeuge den Thäter kennt, geschieht die Prozedur nicht (dasselbst 47 a). Sobald man weiß, daß der Thäter bekannt ist, ist dem allgemein ins Unbekannte hin sich ergehenden Verdachte Einhalt gethan.

B. 2. ויצאו זקניך ושפטיך: die Ältesten und Richter der Nation, somit die Mitglieder des höchsten Gerichtshofes, מיוחדין שבשופטיך, drei, oder nach anderen fünf von

liches Kindekalb, mit welchem keine Arbeit verrichtet worden, das noch nicht am Joch gezogen.

בְּקָרֶיךָ אֲשֶׁר לֹא-עֵבֶד בָּהֶם אֲשֶׁר לֹא-
מִשְׁקָהּ בְּעֵל:

aus der „Mehrzahl“ und die aus der „Nähe“ herzuleitenden Wahrscheinlichkeiten einander gegenüberstellen, der Schluß aus der Mehrzahl das Maßgebende sei, ואף על גב, דרובא דאוריחא וקורבא דאוריחא אפילו הכי רובא עדיף רוב und der Schluß aus קורבא beide gesetzliche Regel sind, so überwiegt doch in Kollisionsfällen der Schluß aus רוב. Dieser Kanon findet z. B. seine Anwendung bei Beurteilung des Eigentumsrechts an einer zwischen zwei Taubenschlägen gefundenen noch nicht flüggen Taube, ניפול שנמצא בין שני שובכין, Sind die beiden Schläge an Taubenzahl gleich, so entscheidet die Nähe, sind sie ungleich, der größere Taubenstand. Obgleich sonst in Mein- und Deinfragen nur ein positiver Beweis und nicht ein Wahrscheinlichkeitschluß entscheidet, אהר הרוכ, so ist dies doch nur, wo ein bestehender Besitzstand durch erhobenen Gegenanspruch verändert werden soll, להוציא ממון מרוקתו, da gilt die Regel: המוציא מחבירו עליו הראיה (siehe 2. B. M. 24, 14). Hier aber, wo keiner im Besitz und das Eigentumsrecht beiderseits zweifelhaft ist, entscheidet רובא oder קורבא. Auf unseren Fall angewandt, würde auch nur die Nähe entscheiden, wenn unter den Amtsstädten der Umgegend keine eine größere Einwohnererschaft hat, sonst würde die an Einwohnerzahl größere Stadt zur Erfüllung der ערופה-Institution herangezogen werden, selbst wenn sie von dem Fundort des Verbrechens ferner als eine andere kleinere wäre. Es muß demnach das קרובה und קרובים unseres Textes nicht bloß räumlich, sondern nach Maßgabe der Sachlage verstanden werden (לכבו).

Wir glauben jedoch, daß schon der Wortlaut des vorigen Verses אל הערים אשר אל החלל alle über den nächsten Umkreis des Fundortes hinausliegenden Städte ausschließt und nur eine derjenigen Städte zur Vollziehung des ערופה-Actes heranzieht, die den nächsten Umkreis des Fundortes bilden, aus deren städtischer Wirksamkeit die Sicherheit der öffentlichen Wege der Gegend als Produkt hervorgehen sollte, deren Pflichttreue somit durch den Vorgang betroffen wird. Durch diesen Wortlaut ist von selbst — wie wir glauben — רובא ausgeschlossen und nur innerhalb dieses engeren Kreises der Kanon וכו' וקרוב רוב anwendbar (ähnlich der שכונה in einer größeren Stadt, רשב"א במשמרה הביה, Ende יין נכך ריני יין נכך, und dürfte in diesem Wortlaut die Kodifizierung des רמב"ם, der הל' רוצח ט"ו die Baba Bathra 23 b gegebene Beschränkung des ההרים nicht mit aufführt, eine wesentliche Unterstützung finden. (Ueber dessen Ausgleich mit dieser Stelle Baba Bathra 23 b [siehe כ"מ daselbst] und den oben zitierten Kommentar zum Jeruschalmi daselbst. Insbesondere aber über den Begriffsumfang dieses Kanons היום הורה חיים zu B. B. daselbst.)

וג' ולקחו וקני העיר ההיא וג', mit der מדינה haben die Mitglieder des höchsten Gerichtshofes ihre Funktion beendet, das Weitere betrifft, als die dem Vorgang zunächst stehende städtische Behörde, den Gerichtshof von dreiundzwanzig, der sich in den meisten Städten befand. Sie nehmen בקר עגלה (siehe 3. B. M. 18) בקר בן עגלה und so auch hier בקר עגלה bis zum zurückgelegten zweiten Jahre, vor erlangter Mutterreise (siehe פרה ארומה לא עבד בה אשר לא משכה בעל I. פרה ג' ר"ש פרה ארומה) heißt es: אשר לא עבד בה אשר לא משכה בעל und dort macht schon das bloße Auflegen eines Joches oder einer zu tragenden Last zum ערופה-Zwecke Einnahme. פסול עגלה wird jedoch nur Einnahme, wenn sie am Joch gezogen oder sonst eine Arbeit verrichtet hat (Sota 46 a). עגלה unterscheidet sich auch darin von פרה, daß אין המום פוסל בה (daf.; siehe auch Pesachim 26 b).

6. und alle Ältesten dieser Stadt, welche dem Erschlagenen die nächsten sind, waschen ihre Hände über dem Kalbe, das im Grunde den Nackenschnitt bekommen,

7. und beginnen und sprechen: Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen, und unsere Augen haben ihn nicht gesehen.

6. וְכָל זְקֵנֵי הָעִיר הַהוּא הַקְּרָבִים
אֶל-הַחֲלָל יִרְחֲצוּ אֶת-יְדֵיהֶם עַל-
הָעֲגֹלָה הַעֲרוּפָה בְּנַחַל: *

מפטרי. 7. וְעָנוּ וַיֹּאמְרוּ יְדֵינוּ לֹא
שָׁפַכָּה אֶת-הַדָּם הַזֶּה וְעֵינֵינוּ לֹא
רָאוּ:

verwirklichung, überall da mit zu intervenieren haben, wo das Recht zwischen Mensch und Mensch zur Geltung zu bringen ist, und da allein zu intervenieren haben, wo der „Gottesfinger“ zu deuten ist, der mit dem Zeichen seines Tadelns einen sozial verirrten Menschen berührt. Alle diese Momente, die ganze Beziehung Gottes zur Nation, die ganze ideale Erkenntnis und reale Verwirklichung seines Gesetzes mit allem, was sich an Wohl und Wehe für die Gesamtheit und den Einzelnen daran knüpft, alles ist durch einen einzigen Mord in Frage gestellt, dem die Nation und ihre Behörden mit Gleichgültigkeit begegneten.

Das durch Menschen ungeknickte und ungetrübt hiersein eines jeden Menschen gehört zu den höchsten Zielen der ganzen Gottesveranstaltungen mit Israel und ein auf den Boden seines Gesetzes hingeworfener erschlagener Mensch ist die größte Höhnung dieses Gesetzes, ist der größte Vorwurf für dessen Vertreter und stellt alles in Frage, was der כהן repräsentiert. Daher die Gegenwart der כהנים mit Berggegenwärtigung aller ihrer Attribute. Nicht zu übersehen ist, daß ihre Assistenz erst nach der עריפה hervortritt. Damit ist der עריפה jede auch nur leiseste Annäherung an eine Opferbedeutung genommen, und unterscheidet sich diese damit wesentlich von der פרה אדומה, deren ganzer Wollzug gerade dem כהן überwiesen ist.

W. 6. וְכָל זְקֵנֵי וְגוֹי הַקְּרֹבִים וְגוֹי וְכָל יָדֵיהֶם אֶת יִרְחֲצוּ אֶת יְדֵיהֶם (siehe Verse 2 u. 3) ist offenbar eine symbolische Handlung zum Ausdruck, daß ihre Hände, d. h. ihre Handlungen rein sind von jeder direkten oder indirekten Schuld an diesem Vorgang und der bis dahin nicht geschehenen Rechtsverfolgung des Täters.

W. 7. וְעָנוּ וַיֹּאמְרוּ יְדֵינוּ וְגוֹי. In der Mišna Sota 45 b werden diese Worte erläutert: יְדֵינוּ לֹא שָׁפַכָה אֶת הַדָּם הַזֶּה וְעֵינֵינוּ לֹא רָאוּ וְכִי עַל דַּעְתֵּנוּ עָלְתָה שׁוֹקֵנִי בִּדְוֹ שׁוֹפְכֵי דָמִים הֵם אֲלֵא שְׂלָא בַּא לִידֵינוּ וּפִטְרִנוּהוּ בְּלֵא מִזּוֹן וְלֹא רְאִינוּהוּ וְהִנְחִנוּהוּ בְּלֵא לִיּוּיָהּ וְעַל דִּינוּ שְׁפִטְרִנוּהוּ בְּלֵא מִזּוֹנוֹת וְהוֹצֵרְךָ לְלִסְטָם אֶת הַבְּרִיּוֹת וְעַל: und erläutert Raschi: וְכִי כִךְ נַהֲרָה, die städtischen Behörden bezeugen öffentlich, sie hätten niemanden, der dessen bedurfte, ohne Lebensmittel fortgehen lassen, daß er dadurch sich genötigt gesehen haben könnte, Straßenraub zu üben und dadurch, somit durch ihre indirekte Schuld, umgekommen sein könnte, und ebenso hätten sie niemanden, der des Geleitens bedurfte, allein fortwandern lassen. Es ist aber aus Raschi ersichtlich, daß in der Mišna nur gestanden: וְכִי כִי נַהֲרָה, אֲלֵא לֹא בַּא לִידֵינוּ וּפִטְרִנוּהוּ וְלֹא רְאִינוּהוּ וְהִנְחִנוּהוּ: und בְּלֵא לִיּוּיָהּ sind aus einer Barjitha, die die Gemara zur Erläuterung anführt.

Im Jeruschalmi lautet auch der Text der Mišna nur: וְעָנוּ וַיֹּאמְרוּ יְדֵינוּ וְגוֹי רַבְּנֵי דְהַכָּא פִתְרִין קְרִיאָהּ וְעַל דִּינוּ וּפִטְרִנוּהוּ לֹא רְאִינוּהוּ וְהִנְחִנוּהוּ בְּהוֹרָג וּרְבִנְיָהּ דְחַמֵּן פִתְרִין קְרִיאָהּ בְּנַהֲרָג רַבְּנֵי דְהַכָּא פִתְרִין קְרִיאָהּ בְּהוֹרָג שְׂלָא בַּא לִידֵינוּ וּפִטְרִנוּהוּ וְלֹא רְאִינוּהוּ וְהִנְחִנוּהוּ וְעִמְעָמְנֵנוּ עַל דִּינוּ וּרְבִנְיָהּ דְחַמֵּן פִתְרִין קְרִיאָהּ בְּנַהֲרָג לֹא בַּא לִידֵינוּ וּפִטְרִנוּהוּ בְּלֵא לִיּוּיָהּ וְלֹא רְאִינוּהוּ וְהִנְחִנוּהוּ בְּלֵא פְרַנְסָה

8. Gewähre Sühne deinem Volke
 Zisrael, das du erlöst hast, Gott,
 und gieb nicht unschuldigtes Blut in die
 Mitte deines Volkes Zisrael! Und es
 wird damit ihnen das Blut gesühnt.

8. כַּפֶּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר-
 כָּדִיתָ יְהוָה וְאַל-תִּתֵּן דָּם נָקִי בְּקֶרֶב
 עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל וְנִכְפַּר לָהֶם הַדָּם:

Lehrer erläutern die Worte der Schrift in Beziehung auf den Mörder, die babylonischen Lehrer in Beziehung auf den Erschlagenen. Nach den palästinensischen heiße es: der Mörder ist nicht in unsere Hände gekommen und von uns freigelassen worden, wir haben ihn nicht gesehen und haben ein Auge über seine Schuld zugeedrückt. Nach den babylonischen: der Erschlagene war uns nicht zu Händen gekommen und von uns ohne Geleit fortgelassen worden, wir haben ihn nicht gesehen und haben ihn ohne Nahrung gelassen.

Auf den ersten Blick würde man sich für die palästinensische Auffassung entscheiden; denn in der That ist doch der Mörder der Unbekannte, der Erschlagene kann ja ein ganz bekannter, auch nach seiner Heimat ganz bekannter Mensch sein, und doch wird durch Messung und Schätzung die Behörde derjenigen Stadt gesucht, zu deren Einwohnern wahrscheinlich der Mörder gehört. Nichtsdestoweniger spricht, näher erwogen, doch alles mehr für die babylonische Auffassung. Schon die Worte des Textes: ירינו וגו' sprechen dafür, daß es sich um Reinigung von irgend einer Mitschuld an dem Geschehen des Verbrechens handelt, nicht aber um Reinigung von pflichtwidriger Nachsicht mit dem Verbrecher nach geschehener That. Erwägen wir ferner, daß, wie wir aus den zu B. 1 behandelten Bestimmungen zu erkennen geglaubt, die ganze עגלה = Institution nur von einem solchen Falle handelt, in welchem der Erschlagene, wie zum Hohn der öffentlichen Behörden liegen gelassen, gefunden ward, so giebt es doch nur einen Fall, in welchem ein solcher Hohn ein wirklich verdienter wäre, und das wäre eben der, daß der Erschlagene durch von den Stadtbehörden verschuldete Not zum Raubanfall auf der Landstraße getrieben und von dem Angefallenen im Verteidigungskampfe erschlagen worden wäre, ein Fall, in welchem der Totschläger völlig schuldlos, der Getödete wenigstens entschuldbar und der eigentlich wirklich Schuldige die Behörde der Stadt wäre, die der Not des Erschlagenen gegenüber die jüdische Gesamthetpflicht verabsäumt hätte. Dieselbe Eventualität läßt sich auch in Beziehung auf den Totschläger aussprechen, daß er durch Pflichtversäumnis der Behörden in einer solchen Not gelassen worden wäre, die ihn zum Begehen eines Raubmordes getrieben hätte. Die babylonische Gemara dürfte aber den Fall zunächst in Beziehung auf den Getödeten ausgesprochen haben, weil da die Möglichkeit völliger Schuldlosigkeit des Thäters gegeben wäre, und erscheint auch darin die babylonische Erläuterung in unserer Gemara präziser wiederzugeben, daß sie die Entlassung ohne Nahrung als Erklärung des שפכה des ירינו, somit als Eventualität wirklicher Miturheberschaft am Verbrechen, und nicht wie im Jeruschalmi zum ראו לא ירינו ausdrückt. Nach der babylonischen Gemara haben somit die Ältesten der Stadt das große Wort auszusprechen: Bei uns wird keiner in einer solchen Not gelassen, daß er aus Not zum Verbrechen greifen müsse!

Über die Schreibweise שפכה לא siehe 3. B. M. 21, 5. Hier dürfte vielleicht diese Schreibweise als Singularform wie שפכה ירנו den Gedanken einschließen, daß sie dies Bekenntnis nicht nur für ihre persönliche Vielheit, sondern für die Gesamteinheit aussprechen, die sie in engeren und weiteren Kreisen vertreten.

B. 8. כפר לעמך, wie bereits bemerkt, sind es die כהנים, die diese Bitte um שפכה aussprechen. Indem aber die Priester nicht bei der עריפה fungieren, sondern erst dem Reinigungszeugnis der זקנים assistieren und erst nach diesem die Bitte um

אוסprechen, so ist damit evident, daß nicht sowohl die עריפה, als vielmehr dieses Bezeugnis es ist, auf dessen Grund die Sühne erhofft und erbeten wird.

לעמך אשר פריה. Bedeutsam wird bei dieser כפרה=Bitte auf den Erlösungsursprung der Nation zurückgeblückt. ולקחתי אתכם לי לעם lautete von vornherein die Bestimmung, für welche sie erlöst werden sollten (2. B. M. 6, 7), Gott ein Volksleben aufzubauen, ein soziales Leben zu entfalten, das in jeder Fuge von Gottes Willen getragen, von Gottes Geist durchdrungen, die ganze positive und negative Größe eines unter Gottes Herrschaft in Recht und Liebe sich gestaltenden Volkslebens zur Verwirklichung bringt; לי לעם: „Gott zum Volke“, das ist das „עמך“, auf welches die כפרה=Bitte hinblickt, das ׀ לעם bewährt sich als ׀ עמ, wenn seine Vertreter in seinem Namen einer solchen Leiche gegenüber sprechen können: הוה את הדרם הוה ירינו לא שפכה את הדרם הוה, „wenn auch ein Verbrechen in unserer Mitte begangen worden, die Gesamtheit ist frei von solchem Verbrechen!“

Noch tiefer faßt ein Wort in Horioth 6 a diesen Hinblick auf die aus Mizrajim Erlösten bei diesem Anlaß: כפרה זו שתכפר, כפר לעמך ישראל אשר פריה ׀, על יוצאי מצרים, „diese כפרה ist geeignet, noch rückwärts bis auf die ersten aus Egypten erlösten Geschlechter Sühne zu bringen!“ Wann auch immer einst das jüdische Geschlecht da stehen wird, dem es schwer auf das Gesamtgewissen fielen, wenn auch nur einer seiner Genossen aus Not zum Verbrechen greifen müßte, und dessen Vertreter mit Seelenruhe an der Leiche eines erschlagenen Menschen öffentlich vor Gott das große Wort zu sprechen vermögen: ירינו לא שפכה את הדרם הוה, „bei uns braucht keiner aus Not zum Verbrechen zu greifen!“ so ist dieser Triumph des von Gott gelehrteten Gesetzes des Rechts und der Liebe ein so großer, daß, was auch immer die vergangenen Geschlechter bis zu den aus Egypten erlösten hinauf gesündigt haben mögen, sie als Stammväter solcher Enkel Sühne finden. Das זכות eines solchen Recht- und Liebestaats ist so groß, daß es noch rückwärts alle vergangenen Geschlechter, aus deren Wurzel er emporgewachsen, geistig und sittlich adelst.

Daran knüpft sich denn noch der weitere Gedanke von der Unsterblichkeit einer nationalen Gesamtheit, אין מינה בצבור. In jeder nationalen Gegenwart sind alle bereits irdisch heimgegangenen Geschlechter noch lebendig gegenwärtig. Wie die Frucht am Palmenwipfel von dem Fruchtstadel der ersten Wurzelfaser zeugt und in der Wipfel- frucht die Wurzelfaser ihre Siege feiert: so ist die Nation ein solcher in זכות אבות und זכות וורטelnder Baum und in dem spätesten Enkel feiert noch das זכות der frühesten Väter seine Siege. Daher, wie dort weiter entwickelt wird, findet der Begriff: החטא הטהור (3. B. M. zu Kap. 4, 24) bei קרבנות צבור keine Anwendung.

ואל הוה עלינו דם נקי. Vergl. ואל הוה דם נקי בקרב עמך ישראל (Zona 1, 14), lasse nicht das unschuldig vergossene Blut in die Mitte deines Volkes fallen, d. h. nachdem die Gesamtheit sich von jeder auch nur indirekten Teilhaberschaft an dem Verbrechen freigesprochen, so lasse nichts von der Schuld eines solchen Einzelverbrechens in ihren Folgen auf die Gesamtheit fallen.

הם הוה ונכפר להם ist nicht Fortsetzung der Rede, sondern von dem Gesetze ausgesprochene Verheißung, mit Vollziehung dieser Institution werde ihnen der Vorgang gesühnt. Die Gesamtheit ist eine aus התפעל und נפעל kombinierte Form: das Blut sühnt für die Gesamtheit sich selbst und wird durch sie gesühnt, d. h. durch die Schuldlosigkeit, die für die Gesamtheit in dem Vorgange selbst liegt, und durch die Art und Weise, wie die Gesamtheit denselben aufgenommen und wie sie das für sie dabei Gesegliche vollzogen und gesprochen, wird ihnen die Sühne bewirkt.

Indem hier an den Vollzug der Institution כפרה geknüpft wird, so erhält diese Institution, obgleich ערופה צלה in keiner Weise einen קרשים=Charakter trägt, dennoch

einige Seiten dieses Gebietes; כפרה כחיב בה כקרשים. Daher darf sie nicht טריפה sein, obgleich, wie oben bemerkt, מום ihre Tauglichkeit nicht hindert (Chulin 11 a. — Diese Stelle im Babli scheint dem כ"מ zu רוצח ה' 10, 2 entgangen zu sein). Daher ist sie schon בהנאה אסור כהנאה מחיים, und zwar von dem Augenblick ihrer Hinabbringung zum harten Grund, איתן אוסרהה, לנחל ירידהה (Kiduschin 57 a; — daß sie auch nach geschehener Tötung אסור bleibt, siehe oben B. 4); daher muß ihre ganze Prozedur am Tage geschehen, לעריפה העגלה, כל היום כשר (Megilla 21 b u. 21 a); daher endlich wirkt עריפה bei עגלה ganz so wie מליקה bei עוף ועולה הטאם in Beziehung auf נבלה, לטהרה מירי נבלה (Sebachim 70 b).

Es bliebe uns nur noch der Gedanke zu suchen, der durch das Töten der עגלה im איתן נחל seinen Ausdruck finden dürfte.

Erwägen wir, daß die in Worten auszusprechende Bezeugung der Stadttältesten dem Wortlaute des Textes gemäß und nach der Auffassung der babylonischen Weisen nur eine Reinigung von dem jedenfalls tiefer liegenden Verdachte einer indirekten Miturheberschaft an dem Verbrechen ausspricht, dagegen die zunächst sich aufdrängende Vermutung einer aus Gleichgiltigkeit hervorgehenden Lässigkeit in Rechtsverfolgung des Verbrechens darin keine Widerlegung findet, so würde die Auffassung natürlich nahe liegen, in dem Akte der עריפה העגלה eben den symbolischen Ausdruck des vollen Ernstes zu finden, mit welchem die jüdische Gesamtheit und deren Vertreter das Verbrechen des Mordes und Totschlags würdigen, so daß die עגלה eben den Thäter und die an ihr zum Vollzug kommende Handlung und deren Folgen die an die That sich knüpfenden Wirkungen vergegenwärtigen, wenn der Wortlaut einer Agada (Sota 46 a) in der עגלה nicht sowohl die Vergegenwärtigung des Thäters, als die des Erschlagenen zu erblicken schiene. Es heißt dort nämlich: אמר ה' אברה תורה הביא עגלה בנחל אמר מפני מה יבא דבר שלא עשה פירות ויערף במקום שאין עושה פירות ויכפר על מי שלא הניחהו לעשות פירות מה פירות אילימא פריה ורביה אלא מעתה אוקן וסרים ה"נ דלא מצוה ערפינן אלא מצוה ש"ש. d. h.: Warum, spricht das Gesetz, bringe ein noch nicht mutterfähiges Kalb in einen steinigigen Grund? Es sagt damit: ein Wesen, das noch nicht fruchtbar geworden, werde an einem Orte getötet, der nicht fruchtbar wird, und sühne so den, dem man die Möglichkeit geraubt, in Pflichtthaten fruchtbar zu werden. Allein die halachische Verhandlung (Sanhedrin 52 b) erblickt offenbar in der Tötung der עגלה ein Vorbild der Hinrichtung eines Mörders, הוקשו כל שופכי דמיה לעגלה ערופה מה, להלן כסיף ומן הצואר אף כאן כסיף ומן הצואר אי מה להלן וכו' ע"ש, und näher erwogen, dürfte denn doch auch der Agada in Sota keine andere Ansicht zu Grunde liegen. Soll die Sühne des um seine Zukunft Gebrachten zum Ausdruck kommen, so liegt ja nicht darin eine Sühne, daß der an ihm begangene Raub, sondern daß zum Bewußtsein komme, wie derjenige, der ihn seiner Lebenszukunft beraubt, in demselben Augenblicke selber den Anspruch auf das hohe Gut verloren, um welches er ihn gebracht. Wer einen Menschen um seine hieniedige Zukunft gebracht, für den giebt es selber keine hieniedige Zukunft mehr, und kommt er auch dem menschlichen Gerichte nicht zu Händen, die göttliche Waltung vollbringt an ihm das, was sie durch den Arm der menschlichen Gerichte nicht hat zum Vollzuge kommen lassen. Zukunftsarm findet er sein Ende auf zukunftslosem Boden. —

Demgemäß dürfte auch in dieser Agada die עגלה nicht den Erschlagenen, sondern den noch lebenden Thäter und die Folgen vergegenwärtigen, die aus seiner That für ihn erwachsen: jeder Mörder wird im Momente des Mordes eine frucht- und thatenzukunftslose בעול משכה בעול, und die Erde unter ihm wird zu einem נחל אשר לא יעבד בו ולא יזרע, und so findet er sein Ende. Vergleiche das an den ersten Mörder gerichtete Wort: כ"י העבד את הארמה לא חסף חת כחה לך נע ונר ההיה בארץ. —

דברים כא כי תצא

9. Du aber hast das unschuldige Blut fortzuschaffen aus deiner Mitte, indem du thust, was recht ist in den Augen Gottes.

10. Wenn du ausziehst zum Kriege wider deine Feinde, und es giebt einen Gott, dein Gott, in deine Hand und du machst seine Gefangenen,

9. וְאַתָּה תִּבְעַר הַדָּם הַנִּקְי מִקֶּרְבְּךָ
כִּי-תַעֲשֶׂה הַיִּשָּׂר בְּעֵינֶי יְהוָה: ׀

10. כִּי-תֵצֵא לְמִלְחָמָה עַל-אֹיְבֶיךָ
וְנָחְנוּ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּיָדְךָ וְשָׂבִיתָ
שְׁבוּי:

В. 9. ואתה תבער. Was durch *ע"ע* symbolisch zum Vollzug gebracht wird, das hat das menschliche Gericht an dem Mörder zu vollziehen, wenn er und seine That in geschlechtlicher Weise zur richterlichen Sühnung gestellt ist. Und auch die Vollziehung der *ע"ע*-Institution enthebt dieser Pflicht nicht, wenn später der Mörder zu Gericht gebracht wird (Sota 47 a u. b. תהובות 37 b).

כי תצא

В. 10. Der Abschnitt שופטים hatte vorzugsweise die Ordnung allgemeiner An-
gelegenheiten der Gesamtheit zum Gegenstande, deren Konstituierung zunächst durch die
bevorstehende staatliche Niederlassung im Lande gefordert war. Der Abschnitt *כי תצא*
bringt nun noch eine Anzahl Gesetzesgruppen, die zunächst die Regelung von Privat-
verhältnissen des Familien- und Verkehrslebens im Auge haben, wo der nun bevorstehende
Eintritt in die Dezentralisation und die natürliche Anbürgerung Veranlassung zu Ausschrei-
tungen gewähren, und darum auch solche Vorschriften in ihrer ganz besonderen Bedeutsamkeit
hervortreten lassen, welche den Geist der Gesetzesachtung, des Rechts und der Liebe und
der Sittenheiligung dem sich selbst überlassenen einzelnen bei allen seinen Unternehmungen
zu beleben geeignet sind. Insbesondere tritt das Familienleben, das Verhalten der Ge-
schlechter zu einander, das Gattenleben, das Verhältnis der Eltern zu den Kindern,
sowie der Kinder zu den Eltern in den Vordergrund. Ist es doch eben das Familien-
leben, für welches einerseits durch die Nähe anwohnender Bevölkerungen manche Trübung
zu erwarten war, andererseits ging das Familienleben seiner vollen Verwirklichung, ins-
besondere nach der bürgerlichen Seite hin, erst mit dem Augenblick entgegen, wo die
Familieneexistenz aus den Händen einer unmittelbar göttlichen Fürsorge in die Hand des
sein Weib und Kind ernährenden Familienvaters überging. An der Spitze dieser Ge-
setzesgruppen steht ein Problem, das, ähnlich wie an der Spitze der konstituierenden
Rechtsordnungen, an den Problemen des Verbrechens und des ärmsten Mädchens (2. В. М.
21, 2 u. 7) das Personen- und Gattenrecht gelehrt wird, also an der Behandlung einer
Kriegsgefangenen die geschlechtliche Heiligkeit eines weiblichen Wesens der männlichen
Leidenschaft gegenüber proklamiert und vor leichtfertigem Mißbrauch sicher stellt. So
ward Kap. 20, 19 f. das allgemeine לא תשחית=Verbot jeglicher zwecklosen Zerstörung
und wird Kap. 23, 10 f. das allgemeine Gebot keuscher Schamhaftigkeit in Worten und
Handlungen, ולא יראה בכך ערות דבר, ונשמרה מכל דבר רע, an dem Problem von
Kriegszuständen gelehrt, in welchen Zerstörungslust und sittliche Ungebundenheit sich einen
Freibrief auszustellen pflegen. Was in allen diesen Problemen den jüdischen Gewissen
selbst für Ausnahmiszustände zur Pflicht gemacht wird, gilt selbstverständlich in noch
höherem Maße für die Zustände des normalen Lebens.

כי תצא (ספרי) במלחמה הרשעה הכתוב מרבר, כי תצא, es spricht hier nicht von dem
Kriege zur Besitznahme des palästinensischen Landes (siehe zu Kap. 20, 1).

11. und siehst in der Gefangenschaft ein Weib von schöner Gestalt, du hast Liebe zu ihr und nimmst sie dir zur Frau:

12. so bringst du sie heim in dein Haus, und sie schert ihr Haupt und pflegt ihre Nägel,

13. und legt das Gewand ihrer Gefangenschaft ab und sitzt in deinem Hause und beweint ihren Vater und ihre Mutter einen Monat lang; nachher erst kannst du zu ihr kommen und sie ehelichen, daß sie dir zur Frau werde.

14. Es sei aber, wenn du keinen Gefallen an ihr findest, so entlässest du sie ihrem freien Willen; verkaufen darfst du sie nicht für Geld, darfst überhaupt von ihr keinen Vorteil ziehen, dafür, daß du sie geschwächt.

11. וְרָאִיתָ בְּשִׁבְיָהּ אִשָּׁת יְפֹת־הָאָרֶץ
וְהִשְׁתַּחֲבִיתָ בָּהּ וְלָמַחְתָּ לָּהּ לְאִשָּׁה:

12. וְהִבְאֵתָהּ אֶל־תּוֹךְ בֵּיתְךָ וְגִלַּחְתָּהּ
אֶת־ראשָׁהּ וְעִשְׂתָּהּ אֶת־צַפְרֵי־נֶיְהָ:

13. וְהִסְרָהָ אֶת־שְׂמֹלֶת שִׁבְיָהּ
מֵעַלֶיהָ וְיִשְׁכַּח וּבְיִתְךָ וּבְכִתְּךָ אֶת־
אָבִיהָ וְאֶת־אִמָּהּ יָבַח יָמִים וְאַחֵר
כִּן תָּבֹא אֵלֶיהָ וּבְעִלְתָּהּ וְהִיְתָה לְךָ
לְאִשָּׁה:

14. וְהָיָה אִם־לֹא תִפְצֹץ־בָּהּ
וְשִׁלַּחְתָּהּ לְנַפְשָׁהּ וּמְכַר לֹא־תִמְכְּרֶנָּה
בְּכֶסֶף לֹא־תִתְעַמֵּר בָּהּ תַּחַת אִשֶּׁר
עֲנִיתָהּ: ם

11–14. (ספרי) כנגד אויבך, על אויבך, es bezeichnet dieses על nicht einen unprovokierten Überfall, den setzt der Text nicht voraus. Es bezeichnet dieses על die Feindlichkeit einer Absicht überhaupt, die Absicht der Befiegung.

W. 11–14. וראיה בשביה וגו'. Nach allgemeinsten Auffassung habe er sich der Kriegsgefangenen einmal in Leidenschaft genähert, לא דברה הורה אלא כנגד יע"ה (Kiduschin 21 b).

והבאתה אל הוך ביחך. Er hat die Pflicht, sie entweder zu ehelichen, nach den Verse 12 u. 13 vorgeschriebenen Handlungen, womit sie völlig ins Judentum übertritt und seine rechtmäßige Frau mit allen Konsequenzen wird, oder W. 14, er hat ihr die Freiheit zu geben. Er darf sie weder ferner mißbrauchen, noch sie in seinem Dienst behalten, oder zu Gunsten anderer über sie disponieren. Nach anderer Auffassung darf er sich überhaupt nur nach den hier vorgeschriebenen Handlungen ihr nähern und sie zur Frau nehmen oder sie freilassen (siehe הוספ' Kiduschin 22 a).

Nach W. 14 und Sebamoth 48 a beabsichtigen die hier vorgeschriebenen Vorhaben גיוול, eine Herabstimmung ihrer Reize, damit er sie schmucklos und reizloser eine zeitlang erst so in häuslicher Nähe sehe und Zeit habe, sich zu prüfen, bevor er sie zum Weibe nehme. Denn Billigung hat eine solche lediglich unter dem Diktat der Leidenschaft geschlossene Ehe nicht, und wird warnend auf die W. 15 f. und W. 18 dem יפה הויאר=Problem sich anschließenden Geseze vom ehelichen Zwiespalt und ungeratenen Sohn als Folgen hingewiesen, die aus allen Ehen zu erwarten stehen, deren Brautwerber nicht Bernunft und Pflicht, sondern Leidenschaft gewesen.

אמה, ובכחה את אביה ואה אמה, nach Sebamoth 48 b zugleich Ausdruck für Entfugung der heidnischen Gewöhnungen in Elternhause.

לא החעמר עמר, לא החעמר כה, — החעמר כה: sich Garben, d. h. einen Gewinnst, einen Nutzen mit etwas schaffen, etwas von ihm ernten.

15. Wenn eines Mannes zwei Frauen sein werden, eine geliebte und eine gehaßte, und sie haben ihm Söhne geboren, die geliebte und die gehaßte, und der erstgeborene Sohn ist der gehaßten:

15. כִּי־תִהְיֶינָה לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים
הָאֲהוּבָה וְהָאֲהוּבָה שְׁנוּאָה
וְיִלְדוּ־לּוֹ בָנִים הָאֲהוּבָה וְהַשְּׁנוּאָה
וְהָיָה הַבֵּן הַבְּכֹר לְשְׁנוּאָה:

Daher auch so viel als: לֹא הִשְׁתַּמֵּשׂ כָּה. Du darfst sie nicht zum Dienste gebrauchen (ספר) ebenso wie Kap. 24, 7: וְהָעֵמֶר כּו׳.

§. 15. כִּי־תִהְיֶינָה וגו׳. Das vorangehende הואר יִפְתַּח=Gesetz statuiert als Ausnahmefall für Ausnahmiszustände die Zulassung blos sinnlicher Eindrücke als leitende Gründe bei einer Gattinwahl. Daran schließt sich warnend das Problem von einem unter Sympathien und Antipathien sich trübenden Verhältnis von Gatten und Eltern und Kindern unter einander, Mißstimmungen, die durch ungleiche Verteilungen auf Geschlechter hinab von einem Namen getragene Familienzweige in gehässiger Feindschaft zu entzweien vermögen. Bei der unendlichen Mannigfaltigkeit der Verhältnisse und Persönlichkeiten räumt, wie wir sehen werden, das Gesetz dem Vater einen weiten Spielraum der Befugnis zur Vermögensteilung unter seine Erben ein, giebt aber zugleich durch die Schranke, die es derselben setzt, einen Wink, von dieser Befugnis nur mit weisester Beschränkung Gebrauch zu machen.

§ebamoth 23 a wird dieses אהובה und שנואה auch von der Billigung und Mißbilligung einer Eheschließung vor dem Gesetze, אהובה בנישואיה, verstanden und in dem Fall nachgewiesen, daß es gesetzlich verbotene Ehen gebe, die, wenn geschlossen, gleichwohl Giltigkeit haben und nur durch גט gelöst werden können. §. B. חייבי לאוין (siehe §. B. M. S. 455). Auf das Erbrecht hat übrigens die größere oder geringere Illegitimität der Geburt keinen Einfluß, selbst כרתיה או נכרית ist vollgiltiger Erbe, mit Ausnahme von נכרית או נכרית (Zebamoth 22 b). אהובה und שנואה ist aber, wie wir glauben, ganz allgemein, und nur implizite auch von gesetzlicher Mißbilligung zu verstehen. Daher lehrt zu ספרי ויהי כן משפחה או נכרית, welchem doch offenbar die Auffassung der שנואה als der durch unverschuldete Abneigung Zurückgesetzten, ähnlich wie Lea in Verhältnis zu Rachel, zu Grunde liegt. Einer בנישואיה, deren Ehe eigentlich gesetzlich zu lösen ist, wird sicherlich nicht die tröstliche Verheißung, daß ihr die Vorsehung den erstgeborenen Stammesträger bescheiden wird. Zudem ספרי diese Verheißung an das Wort: לשניאה knüpft, dürfte uns damit Aufschluß über den Unterschied zwischen שנואה und שניאה und das Motiv dieses Wechsels in der Form gegeben sein. שנואה ist eine passive Verbalform, sagt, streng genommen, nichts anderes, als daß im Momente der lehtwilligen Verfügung die eine Frau geliebt, die andere gehaßt wird. Diese Zu- und Abneigung kann eben erst jetzt in ganz späterer Zeit eingetreten sein. שניאה ist aber abjektivische Substantivform, geht jedenfalls über den gegenwärtigen Moment hinaus, sie ist die von Anfang an weniger Geliebte und ward eben als solche die Mutter des Erstgeborenen.

Baba Bathra 142 b wird an dem Ausdrucke unseres Textes: וילדו לו die Halacha gelehrt, daß שנואה בן, daß der im Folgenden dem Erstgeborenen zugewiesene Vorzugsteil an der Erbschaft nach dem Momente des Todes des Vaters bereits geborenen Söhnen ermessen wird, ein nachgeborener Sohn aber bei dieser Feststellung nicht in Betracht kommt. Waren §. B. im Augenblicke des Todes drei Söhne vorhanden, wovon einer ein Erstgeborener, so erhält der Erstgeborene als

sich der Vater Vater gefühlt. Wenn unter allen irdischen Existenzen ein Mensch das Höchste ist, so giebt es keine höhere Errungenschaft als ein Kind, als ein Menschenwesen, das ein Mann im edelsten Sinne des Wortes „sein“ zu nennen sich berechtigt fühlt. Und wenn nun das Kind, durch welches der Mann zuerst dieses Hochgefühl empfinden, ein Kind ist, in welchem auch bürgerlich der Vater sich fortleben fühlen soll, wenn ראשית אנו ein Sohn ist, dann: לו משפט הבכורה, dann tritt das Kind mit dem vermögensrechtlichen unverlierbaren Anspruch der Erstgeburt in die Welt.

Der hier besprochene בכור לנחלה ist nicht identisch mit dem 2. B. M. Kap. 13 geheiligten und 4. B. M. 3, 40 f. zur Auslösung gekommenen בכור לכהן. Für בכור לכהן ist der Begriff: ראשית אנו פטר רחם maßgebend, für בכור לנחלה der Begriff: ראשית אנו בכור לנחלה, durch welchen ein Weib zuerst Mutter geworden, und zwar ist der Mutterstand nicht durch die Lebende und lebensfähige Geburt bedingt, während der Vaterstand nur bei einer lebenden und lebensfähigen Geburt als eintretend betrachtet wird. Es liegt dies eben in den Begriffen פטר רחם und ראשית אנו. Nur in einem lebenden und lebensfähigen Kinde erblickt ein Vater אנו, und erprobt sich dies in dem Verlustgefühl, wenn das Kind nach der Geburt stirbt, מי שלכו רוה עלי (Baba Bathra 111 b; — siehe 1. B. M. C. 436 die Doppelbedeutung von אין). Beide בכור-Charaktere können in einer Person vereinigt sein, z. B. שלא ילדה ונשא אשה שלא ילדה. Allein, wenn der Mann bereits Kinder gehabt oder die Frau bereits geboren, so wird im ersten Falle das Kind nur בכור לכהן, im zweiten Falle nur בכור לנחלה sein. Ebenso ist ראשית אנו בכור לכהן nur הבא אחר נפלים, בכור לנחלה ואין בכור לכהן, es ist wohl ראשית אנו, aber nicht פטר רחם (siehe Bechoroth 46 a).

Baba Bathra 111 b wird hieran die Halacha gelehrt, daß פטר רחם, daß an dem mütterlichen Nachlaß dem בכור sein Vorzugsteil zusteht, und zwar, wie dort entwickelt wird, nicht nur bei einseitigem בכור wie בחור שנשא בתולה oder אלמנה, sondern selbst wenn er בכור des Vaters und der Mutter ist, בחור שנשא בתולה, wirkt die בכורה vermögensrechtlich nur beim väterlichen Nachlaß, nicht aber beim Nachlaß der Mutter; es heiße nämlich פטר רחם הבכורה: לו משפט הבכורה: לאשה. Obgleich das לו unseres Textes sich offenbar auf den Sohn bezieht, so war doch bereits zuvor durch אשר ימצא לו ולא לה und ראשית אנו ולא אנה sowohl der Nachlaß, als der Erblasser, bei welchen das vermögensrechtliche Erstgeburtsrecht eintritt, auf den Vater beschränkt, und wenn noch einmal wiederholt wird, daß פטר רחם הבכורה, so ist damit gesagt, daß überhaupt פטר רחם nur לו, nur dem im vorhergehenden bezeichneten väterlichen בכור und nur am väterlichen Nachlaß erwächst, so daß auch ein väterlicher und mütterlicher בכור nur am väterlichen Nachlaß =Anteil hat (siehe הל' רמב"ם ח' ח' zu משנה

Vergegenwärtigen wir uns diese Institution des בכור לנחלה, so dürften die beiden charakteristischen Gesetzesbestimmungen, daß פטר רחם הבכורה, daß bei Bestimmung des בכורה =Anteils ein nachgeborener Sohn nicht mit in Betracht gezogen wird, und daß פטר רחם הבכורה, daß ebenso dieser Anteil nur auf die im Momente des Todes des Vaters in seinem Besitze vorhandenen, nicht aber auf die erst nach dem Tode der Masse zuwachsenden Vermögensstücke sich erstreckt, die Bestimmung des בכור dahin auszuprechen, daß durch ihn sofort mit dem Ableben eines Vaters ein mit überwiegendem Güterbesitz ausgestatteter vermögensrechtlicher Fortträger seiner Persönlichkeit in Mitte der Überlebenden hergestellt sein könne und so die fortzusetzende einheitliche Leitung der Familie und des Hauses eine weniger plötzliche Erstkütterung erleiden möge. Wie bisher um den Vater, so gruppiert sich jetzt

18. Wenn ein Mann einen Sohn hat, der ungehorsam ist und widerspännig ist, er hört nicht auf die Stimme seines Vaters und auf die Stimme seiner Mutter; sie züchtigen ihn und er gehorcht ihnen dennoch nicht:

18. כִּי־יִהְיֶה לְאִישׁ בֶּן סוֹרֵר וּמוֹרֵה
אֵינָנו שׁוֹמְעֵי בְקוֹל אָבִיו וּבְקוֹל אִמּוֹ
וַיַּכּוּ אֹתוֹ וְלֹא יִשְׁמָע אֲלֵיהֶם:

um den vermögensrechtlichen Erstgeborenen die Familie und das Haus. Daher sind für seine Stellung nur die im Momente des Sterbens des Vaters bereits geborenen Kinder und die bereits disponibeln Erblassgüter maßgebend. Einer eingehenden Erwägung wert erscheint noch die Thatsache, daß ebenso wie für das jüdische Staatsganze und כהונה und מלכות zwei getrennte Potenzen bilden, so auch in dem kleineren Kreis der Familie die geistige בכורה, בכור לכה, und die vermögensrechtliche בכורה, בכור לנחלה, auf zwei verschiedene Institutionen verteilt sind (vergl. 1. B. M. S. 83).

Wir haben oben zu B. 16 bemerkt, daß durch ביום הנחילו אה בניו dem Erblasser das Recht einer ungleichen Erbverteilung unter seinen Erben eingeräumt ist. Baba Bathra 131 a bleibt die Frage unentschieden, ob ihm dieses Recht schon in gesunden Tagen, als בריא, oder erst in der Krankheit als שכיב מרע, worauf ביום הנחילו stricke genommen hinweisen würde, eingeräumt wäre. Für die Praxis gilt das letztere.

Die Beschränkungen, welche für Erbeinsetzungen gegeben sind, finden bei מתנות, bei Schenkungen nicht statt, und unterscheidet das jüdische Recht auch hier hinsichtlich der die Rechtsgültigkeit bedingenden Form מרע שכיב, מתנות שכיב, Schenkungen vom Krankenlager, und מתנות בריא, Schenkungen Gesunder.

Obgleich aber eine ungleiche Erbverteilung, ja die Zuwendung eines Nachlasses auf dem Wege der Schenkung an einen Nichtberechtigten möglich ist, so wird ein solches Verfahren gleichwohl nicht gebilligt הימנו נוחה רוח הכמים אין (Baba Bathra 133 b), und warnend wiederholt einer unserer Deziporen (Tur. Ch. M. 282) bei diesem Anlaß die Mahnung der Chachamim: שלא ישנה אדם לכן בין הבנים אפילו בדבר מועט שלא, יבא לירי קבאה, damit es nicht dem Neide ausgefetzt werde. —

Daß diese Ergänzung der bereits im vierten Buche Kap. 27, 6 f. gegebenen Erbschaftsordnung diesem Compendium für die Niederlassung im Lande aufbewahrt blieb, motiviert sich schon von selbst, da in der That erst mit dieser Niederlassung im Lande Vermögen und Vermögensunterschiede in ihre eigentliche Bedeutung eintreten, während sie unter der allen Bedürfnissen fürsorgenden göttlichen Führung durch die Wüste kaum einen Einfluß gehabt haben dürften. —

B. 18. כי יהיה לאיש בן. An die בכור לנחלה-Institution, welche die Bedeutung des Sohnes als vermögensrechtlichen Fortträgers der Persönlichkeit des Vaters für Familie und Haus in den Vordergrund stellt, schließt sich ein Gesetz über den völlig mißratenen Sohn, בן סורר ומורה, für welchen das Gesetz die Eltern selbst einen frühzeitigen Tod aus Richters Händen als Rettung vor gänzlicher Verderbnis fordern läßt. Wir haben im achten Jahrgang des Jeschurun dieses Kapitel von dem ungeratenen Sohn einer eingehenden Betrachtung unterzogen. Wir haben dort darauf hingewiesen, wie nach einer Auffassung (Sanhedrin 71 a) dieses Kapitel ein Problem behandelt, das לא היה ולא עתיד להיות, das in aller Vergangenheit und aller Zukunft nur „Problem“ war und bleiben wird, nach allen bedingenden Momenten nie zum konkreten Fall sich gestalten kann, das aber nichtsdestoweniger, oder vielmehr eben darum eine reiche Fund-

grube pädagogischer Wahrheiten bildet, deren Erforschung שׁכר וקבל mit reichstem Gewinnst für das Erziehungsgefchäft der Eltern lohnt.

Dieses Gesetz, das über einen jugendlichen Verbrecher als einen „Unverbesserlichen“ den Stab bricht und seinen frühzeitigen Tod als einzige Rettung vor künftiger völliger Entartung statuiert, — בן סורר ומורה נידון על שם סופו ימות וכאי ואל ימות הייב (dasselbst 17 b) — knüpft nämlich dieses sein Urteil an ganz bestimmte Momente des Alters, des Vergehens, ganz besonders aber des Verhaltens der Eltern zu einander und zum Sohne, die nur in ihrem vorhandenen Zusammenwirken die elterliche Erziehungsaufgabe als gelöft, und die Schuld allein in der unverbesserlichen Natur des Sohnes erscheinen lassen, die aber eben damit die bedeutsamsten Fingerzeige derjenigen Momente bilden, welche eine jede gedeihliche Erziehung zur Voraussetzung hat. Wir haben diese Momente in der erwähnten Abhandlung hervorzuheben und eingehend zu beleuchten versucht. Wir verweisen hierauf und beschränken uns hier darauf, diese Momente nur wie sie sich aus Erläuterung des Textes ergeben, zu verzeichnen.

בן סורר ומורה וגי, כי יהיה בן סורר ומורה וגי, auch nicht: כי יהיה לאיב בן, es heißt nicht einfach: כי יהיה לאיב בן, in welchen beiden Fällen der Sohn ganz allgemein als Kind seiner Eltern zu begreifen wäre, sondern: כי יהיה לאיב בן, ähnlich wie das vorübergehende כי יהיה לאיב בן, und ist damit der Sohn in seinem Verhältnis zum Vater als Mann begriffen, als ein Kind, in welchem der Mann bereits einen einstigen Nachfolger und Fortträger seiner Mannespersönlichkeit zu erblicken berechtigt sein sollte, einen „Baustein und Fortbauer“ seines Hauses, wie das Wort ja eigentlich sagt. Ein Gedanke, der durch den Gegensatz um so scharfer hervortritt, in welchem der hier zu besprechende בן סורר ומורה בן zu dem im vorigen Gesetze besprochenen Sohne steht, der als ראשית אנו bezeichnet ist. Dort erblickt der sterbende Vater in seinen Söhnen die vermögensrechtlichen Fortträger seines Haus und Familie ernährenden Mannesstrebens. Hier sieht er in dem וכו' ואלו den einstigen Vergeuber des väterlichen Vermögens, שסוף מגמר נכסי אביו (Sanhedrin 72 a). Während daher בן an sich den Sohn auch im Kindesalter umfassen würde, bezeichnet: כי יהיה לאיב בן den Sohn in demjenigen Altersstadium, in welchem der Vater als Mann in ihm schon den künftigen Mann, den ihm, dem Manne, schon näher gerückten erkennt, כי יהיה לאיב בן, es sind dies nach der Halacha die ersten drei Monate nach erlangter Jünglingsreife, nach zurückgelegten dreizehn Jahren. כל ימיו של בן ס'ו'מ אינן אלא ג' חדשים בלבד (dasselbst 69 a).

Einen höchst bedeutsamen Wink, glauben wir, giebt das Gesetz mit dieser Beschränkung allen um die sittliche Zukunft ihrer Zöglinge ernst bedachten Erziehern. In den ersten Monaten nach erreichter בר מצוה erblickt das Gesetz die über die sittliche Zukunft entscheidende kritische Zeit. Gerade in der Zeit, in welcher nach gewöhnlicher Anschauung mit der erwachenden Sinnlichkeit das „Böse“ im Menschen wach wird, erwartet das Gesetz den entscheidenden Durchbruch des „Guten“, das eben im Kampfe mit der Sinnlichkeit של איש לגבורתו, sich zu der sittlichen Mannesstärke emporarbeitet. Der Menschen schöpfer, der dem Menschenjüngling die Zeit des Kampfes gegeben, hat dieselbe Zeit zu einer Weckerin des Geistes geschaffen, der für alles sittlich Edle und Große erglüht und sich von allem Gemeinen und Niedrigen mit empörtem Efel abwendet. Und vor allem der jüdische Menschenjüngling, wenn die Eltern an ihm ihre Pflicht gethan und ihn „auf den Knien der Lehre und der Pflicht“, der תורה ומצוה haben heranwachsen lassen, so daß sie ihn nun als בר מצוה, als „Sohn der von Gott gebotenen Pflicht“, eben der weiter erziehenden Macht dieses Pflichtbewußtseins überantworten können, von ihm heißt es in noch höherem Grade: בראתי יצר הרע ובראתי לו (dasselbst 30 b). An dem Gehorsam, den der zum Jüngling gereifte

19. so ergreifen ihn sein Vater und seine Mutter, und führen ihn hinaus zu den Ältesten seiner Stadt und zum Thore seines Ortes,

19. וְהִפְשׁוּ בּוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ וְהוֹצִיאוּ אֹתוֹ אֶל-זִקְנֵי עִירוֹ וְאֶל-שַׁעַר מִקְדָּמוֹ:

Sohn in dieser ersten Zeit seines Jünglingsabels seinen Eltern zollt, an dem Maße, in welchem er sich in dieser Zeit von dem Gemeinsinnlichen entfernt und dem Geistig-sittlichen sich zuwendet: will das Gesetz die Macht erkennen, die der Geist der „Mizwa“ über ihn hat, zu deren Fahne er jetzt mit Mannesernst und Jünglingsfreude getreten sein soll. Es scheint uns nicht fern zu liegen, daß dies auch der Gedanke der Mishna (Sanhedrin 68 a) sei, die nicht sagt: קטן פטור שלא בא לכלל מצוה ומורה, sondern nicht so sehr von der Furcht vor Strafe, als von der Macht des freudigen Mizwageistes erwartet das Gesetz den sittlichen und sittigenden Einfluß auf den Menschenjüngling. So faßt auch die erläuternde Gemara (daselbst) als zwei getrennte Momente (daselbst).

סורר ומורה, während סורר wie סור das beharrliche Weichen von einem angewiesenen Wege, das Nichteingehen auf denselben bezeichnet, so: פרה סוררה (Hosea 4, 16), ein störrisches, unlenkbares Tier, liegt in מרה auch das positive Zuwiderhandeln (siehe 1. B. M. S. 361). So auch ספרי דרך אחרת לעצמו על דברי אמו וסורר על דברי אביו ומורה על דברי אמו וסורר על דברי אביו (nach Pesart im Jalkut). Dem Vater folgt er nicht und der Mutter handelt er zuwider, ebenso thut er nicht, was Gott geboten, und das gerade Gegenteil von dem, was Menschen fordern.

איננו שומע בקול אביו ובקול אמו: nur wenn das Kind einen Vater und eine Mutter hat, und nur, wenn sowohl der Vater als die Mutter ihren erzieherischen Einfluß auf ihn geltend machen, und nur, wenn, wie dies B. 20 heißt: איננו שומע בקולנו, Vater- und Mutterstimme eine Stimme ist, beide dem Kinde in gleichem Ernst, in gleicher Würdigkeit und vor allem in übereinstimmendem, einheitlichem Meinen und Wollen gegenüberstehen: nur dann können sie sich sagen, ihre Schuld sei es nicht, wenn ihr Kind mißraten. Wo eines dieser Momente fehlt, wo vor allem Übereinstimmung, die Einheit in der Erziehung zwischen Vater und Mutter fehlt, da ist das Mißraten des Kindes noch kein Beweis für die sittliche Verderbnis seiner Natur — unter einer wirklichen, besseren väterlichen und mütterlichen Erziehung wäre das Kind vielleicht ein anderes geworden und was die Eltern verfehlt, kann vielleicht das Leben und die Erfahrung bessern. —

Diese völlige Übereinstimmung zwischen Vater und Mutter als unerläßliche Vorbedingung dieses Problems ist auch allen folgenden Bestimmungen aufgeprägt, so:

B. 19. היה אביו רוצה ואמו אינו רוצה, והפשו בו אביו ואמו (daselbst 71 a). Ja, die bereits erwähnte Ansicht, die in diesem ganzen Gesetze nur ein lehrreiches Problem erblickt, bedingt die Verurteilung des ungeratenen Sohnes sogar durch eine Gleichheit der Eltern in dem sinnlichen Eindruck der körperlichen Erscheinung. אם לא היה אמו שוה לאביו בקול וכמראה ובקומה אינו נעשה בן סורר ומורה מ"ט דאמר קרא איננו שומע בקולנו בקול מדקול בעיני שוין מראה וקומה נמי בעיני שוין (daselbst). Und in der That, bei der sinnlichen Anlage des Kindes unferes Problems fällt sicherlich auch der sinnliche Eindruck körperlicher Erscheinung ins Gewicht und läßt eine Ungleichheit, z. B. in dem mehr oder minder Imponierenden des Vaters oder der Mutter, in Stimme, Wuchs u. s. w. auch

21. Und es steinigen ihn alle Leute seiner Stadt, daß er sterbe, und du schaffest das Böse weg aus deiner Mitte. Ganz Zisrael aber höre es und fürchte sich.

22. Wenn aber an einem Manne eine todesschuldige Sünde ist und er wird hingerichtet und du hängst ihn an einen Pfahl,

23. sollst du seine Leiche nicht in die Nacht hinein am Pfahle hängen lassen, denn auch ihn hast du an dem-

21. וְרָגְמָהוּ כָּל-אַנְשֵׁי עִירוֹ
בְּאֲבָנִים וְיָמָת וּבְעֵרַת הָרָע מִקֶּרְבֶּךָ
וְכָל-יִשְׂרָאֵל יִשְׁמְעוּ וְיִרְאוּ: ׀

שני. 22. וְכִי-יְהִיֶה בְּאִישׁ חַטָּא
מִשְׁפַּט-מוֹת וְהוּמָת וְתָלִיתָ אֹתוֹ
עַל-עֵץ:

23. לֹא-תִלֵּין נִבְלָתוֹ עַל-הָעֵץ
כִּי-תִקְבֹר תִּקְבְּרֶנּוּ בַיּוֹם הַהוּא כִּי-

B. 21. וכל ישראל ישמעו ויראו (siehe zu Kap. 17, 13).

B. 22. וכי יהיה באיש וגו'. Das vorangehende בן סו"ם = Gesetz schloß mit der Bestimmung: וכל ישראל ישמעו ויראו, und wird damit das dort behandelte Verbrechen zu den drei andern gefügt, deren Strafvollzug als Warnung für alle andere zu veröffentlichten war. Daran schließt sich hier das Verbot, nicht etwa in gleicher Absicht diejenigen Verbrecher, deren Leichen nach der Hinrichtung vorschriftsmäßig an einen Pfahl schwebend hingehängt werden, zur Abschreckung anderer an dem Pfahle hängen zu lassen. Vielmehr sollen sie sofort wieder herabgenommen und, wie jeder andere Verstorbene, vor Sonnenuntergang begraben werden. Denn das augenblickliche Schwebenlassen der Leiche an dem Pfahl hat einen anderen Zweck und geschieht keineswegs in der Absicht, einen abschreckenden Anblick zu bereiten.

Dieser ganze B. 22 ist Vorderatz und לא תלין וגו' ist der Nachatz. Denn keineswegs ist die Leiche eines jeden Hingerichteten aufzuhängen. Nur bei zwei Verbrechen, ע"ו und מגרף, ist dies Vorschrift, daß ihre Leiche nach der סקילה aufgehängt werde. Wir haben dies, sowie die Bedeutung dieser תליה als Verbollständigung des in סקילה sich verwirklichenden Gedankens des רמיו בו bereits 3. B. M. S. 442 zu entwickeln versucht. Hier folgt nur die gesetzliche Bestimmung, daß selbst bei diesen das allgemeine Verbot und Gebot לא תלין וגו' nicht außer acht gelassen werden soll. Daher die Form: קבר הקברנו.

ח"ר אילו נאמר כי יהיה באיש חטא משפט מוח ותליה הייתי אומר: והומת ותליה חולין אותו ואחר כך ממתין אותו כדרך שהמלכות עושה ח"ל והומת ותליה ממתין אותו (Sanhedrin 46 b). Offenbar ergibt sich aus dem Wortlaut unseres Textes, daß תליה keine Todesart, sondern eine Prozedur ist, welche nach der Hinrichtung vorzunehmen sein soll, und zwar, wie daselbst bemerkt wird, verschob man bei den Verbrechen, die erforderten, Urteilsfällung und Hinrichtung bis gegen Ende des Tages, vollzog nach der Hinrichtung die תליה der Leiche an einen Pfahl und nahm sie sogleich wieder herab.

B. 23. לא תלין וגו' כי קבר הקברנו וגו'. Wir haben schon zum vorigen Verse bemerkt, daß dieses Verbot und Gebot an sich allgemein gelten, עובר כל המלין את מהו עובר, (daselbst), hier sind sie nur bei Gelegenheit einer mit תליה verbundenen Hinrichtung niedergelegt, um zu sagen, daß auch hier dieselben in Geltung bleiben sollen.

כי קבר וגו' der Pfahl, an welchem die תליה vollzogen war, wurde auch begraben.

selben Tage zu begraben; denn nur Gottesfluch drückt ein Schwebender aus. Und du sollst nicht deinen Boden, den Gott, dein Gott, dir zum Erbteil giebt, entreinigen.

קָלַלְתָּ אֱלֹהִים תְּלֹוֹי וְלֹא תִטְמָא
אֶת-אֲדָמְתְּךָ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן
לְךָ נַחֲלָה: ם

הלוי (siehe 3. B. M. S. 442). Die הליה hat nicht den Zweck der Abschreckung, sondern ist eine für מדרף (und so auch für ע"י) die vorangegangene מצוה ergänzende סקילה. Diese מצוה ist mit geschetzener הליה vollzogen und ist daher die Leiche sofort herabzunehmen und zu Grabe zu bringen.

Wir haben wiederholt erkannt, wie der durch eine Menschenleiche vergegenwärtigte Wahngedanke der Unfreiheit des Menschen die Grundquelle aller Leibes- und Gemüthskrankheiten ist. אדמתך „dein Menschenboden“, der dir zur Verwirklichung des sittlich reinen, freien, gottebenbildlichen Menschenwirkens gegebene Boden, hat keinen Raum für die dem Zwange physischer Notwendigkeit anheimgefallene Leibes- und Gemüths- krankheit. Diese ist ein aus ihr geschiedener Mensch, sie ist von der Oberfläche des „Menschenbodens“ weg, der Erde zu übergeben, der sie angehört und der sie entstammte, ואל עפר השׁוב וישׁב העפר על הארץ כשהיה והרוח השׁוב אל האלהים אשר נחנה (1. B. M. 3, 19), deine „Adama“ bleibe rein dem Lebendigen und im Leben freien, reinen „Adam“, ולא הטמא את אדמתך אשר ר' אלהיך נתן לך נחלה, —

Es wird aber die Pflicht des Begräbnisses einer Leiche zugleich als eine Pflicht gegen den heimgegangenen Menschenbruder begriffen, dessen Persönlichkeit in der zurückgelassenen Leibes- und Gemüths- hülle uns gegenwärtig sein und vor entwürdigendem Anblick geschützt werden soll, wie sich diese Pflicht ja auch in dem היתר טומאה לקרובים für die כהנים ausdrückt (3. B. M. 21, 2 u. 3), und auch die Halacha lehrt, daß, obgleich כל המלין להלינהו לכבודו להביא לו ארון וחכריכין אינו עובר עליו אה, dennoch Eובר בלאו, Verschlebung des Begräbnisses zu Ehren des Toten, das Erforderliche zur Bestattung herbeizuschaffen, nicht gesetzwidrig ist (Sanhedrin 46 a u. b). Wird ja die Bestattung einer unverforgt liegenden Leiche, מה מצוה, als eine so hohe Liebespflicht begriffen, daß vor ihr die sonst höchsten positiven Pflichten und auch die טומאה-Verbote eines כה"ג, כה"ג, selbst wo sie kumulativ auftreten, zurückzutreten haben, 3. B. שהיה כה"ג מצוה ונזיר והלך לשחוט את פסחו ולמול את בנו מטמא למה מצוה an Erfüllung der ומילה- Pflicht gehindert wird (Berachoth 18 b daselbst; — siehe 3. B. M. 21, 11 und 4. B. M. 6, 7). Ja, eine unbefattete Leiche wäre als כבודו, als eine Entwürdigung aller Lebenden zu begreifen, deren leibliche Würde durch den Anblick der Verwesung litte (siehe im übrigen משנה הל' zu לחם משנה ח"י א' (אבל יב' א').

וצ"ע"ע דמאי קמבעי ליה בסנהדרין אי קבורה משום ביונא או משום כפרה הא בכרכוהו י"ט ב' ספרה הש"ס בפשיטות דמת מצוה איכא משום כבוד הכריות וגם כמו שכחתי בפנים הא דמותך להלך לכבודו מוכיח דקבורה משום ביונא, וצ"ע. ולולי דמסתפינא הייתי אומר דהאבע"י הוא דוקא אי קבורה קרקע משום ביונא או משום כפרה דהא רק ע"י קרקע הויא כפרה ע"ש, וצ"ע.)

Cap. 22 beginnt mit einer Gesetzesgruppe (Verse 1—5), in welcher für das nunmehr beginnende eigentliche bürgerliche Verkehrs- und Berufsleben drei Fundamentalsätze zum Ausdruck kommen, unter deren Einfluß allein sich das soziale Volksleben seiner Bestimmung gemäß gestalten kann. Diese drei Grundsätze sind: Brüderliche Solidarität aller für den Schutz des Eigentums eines jeden (Verse 1—3), brüderliche Solidarität aller für die Förderung der Unternehmungen eines jeden (B. 4), Auf-

Kap. 22. V. 1. Du sollst nicht den Ochsen deines Bruders oder sein Schaf verlaufen sehen und dich ihnen entziehen wollen; vielmehr hast du sie deinem Bruder zurückzubringen.

כב 1. לֹא-תִרְאֶה אֶת-שׁוֹר אָחִיךָ אִוּ אֶת-שׂוֹן בְּנֵי-הָאִמִּים וְהִתְעַלְמָתָּ מֵהֶם הָשִׁב הַשִּׁיבָם לְאָחִיךָ:

rechthaltung der natürlichen Sonderung der Geschlechter nach der einem jeden eigentümlichen Berufs- und Lebensweise (V. 5). Wie gewöhnlich, kommen diese Grundsätze an einzelnen konkreten Problemen und Beispielen zur Erkenntnis, von denen namentlich das erste zugleich nach verschiedenen Seiten hin für die Gesezeskunde lehrreich ist.

Dieses erste Problem אברה השבה führt zu der vorangehenden Verpflichtung der Bestattung einer Menschenleiche in natürlichem Zusammenhange stehen. Eine Leiche ist nichts als eine אברה, als die abgefallene, zurückgelassene Hülle eines Brudermenschen. Derselbe Pflichtgedanke, der in der Leiche die Menschenpersönlichkeit, der sie angehörte, gegenwärtig sein läßt und sie der Fürsorge aller Brudermenschen überantwortet, läßt auch in jedem verlorenen Gute die Persönlichkeit des Eigeners erblicken und überantwortet es der brüderlichen Fürsorge eines jeden Menschengenossen.

V. 1. לא הראה וגו'. Die hier ausgesprochene Pflicht der Bergung und Zurückgabe eines dem Eigentümer verloren gegangenen Tieres, oder wie V. 3 die Bestimmung auf alle sonstigen in Verlust geratenen Güter erweitert wird, tritt nur ein, wenn, wie es hier von Tieren heißt: נראה, wenn die Umstände keinen Zweifel darüber zulassen, daß das Tier verlaufen oder das Gut verloren sei. Erscheint es aber als hingelegt und mit Bewußtsein des Eigentümers an dem Fundort, oder selbst, wenn darüber Zweifel obwaltet, darf es nicht von dem Orte entfernt werden. Hat man es aber an sich genommen und sich so von dem Fundort entfernt, daß inzwischen der Eigentümer wieder hingekommen sein könnte, darf man es nicht wieder hinlegen, sondern hat es für den Eigentümer zu bergen und, wenn eine Legitimation desselben möglich (siehe V. 3), zur Öffentlichkeit zu bringen. כל ספק הינוח לכהחלה לא יטול ואם נטל לא יהויר. (V. 3), zur Öffentlichkeit zu bringen. (siehe daselbst und nähere Bestimmungen Ch. M. 260, 10 Anm.).

Zu dem Satze מהם והתעלמת lehren die Halacha: ופעמים שמהם ומתעלם (daselbst 30 a), daß das Verbot להתעלם (V. 3) kein absolutes, sondern ein durch die Persönlichkeit des Findenden und die Natur des gefundenen Gegenstandes bedingtes sei, daß z. B. וקן ואינו לפי כבורו, ein angesehenener Mann, der sein eigenes Vieh nicht heimtreiben, seinen eigenen Sack nicht heimtragen würde, dazu auch bei einem Funde des Nächstengutes nicht verpflichtet wäre. Es wird da, dem Anscheine nach, das והתעלמת aus seiner syntaktischen Verbindung mit הראה gelöst und als ein selbständiger bejahender Satz gedeutet. Näher erwogen, dürfte sich jedoch vielleicht folgendes ergeben. Es heißt nicht: כי הראה וגו' לא התעלם מהם, in welchem Falle das התעלם לא allerdings ein absolutes Verbot wäre und untersagen würde, sich der Hilfeleistung zu entziehen. Es heißt vielmehr וגו' הראה לא הראה, womit das הראה zu einer Modalität der ראיה und als solche untersagt wird: du darfst sie nicht mit „Dich-nicht-sehen-machen“ sehen, darfst dich ihrem Anblick nicht entziehen, darfst dich ihnen gegenüber nicht verhalten, als sähest du sie nicht, als ginge dich's nicht an. Daraus fließt dann sofort: du hast zu thun, als ob es das deinige wäre, somit alles das zu leisten, was du auch bei dem deinigen hättest, wie denn auch in Wahrheit der Kanon lautet: כל שבשלו מחזור בשל חברו נמי מחזור וכל שבשלו פורק וטוען בשל פורק וטוען נמי פורק וטוען, was, wenn es das deine wäre, du heimbringen, ab- und auf-laden würdest, das mußt du auch dem Gute des Nächsten und dem Nächsten gegenüber

2. Ist aber dein Bruder dir nicht nahe oder du kennst ihn nicht, so hast du es in dein Haus aufzunehmen und es bleibt bei dir, bis dein Bruder es erfragt; dann gibst du es ihm zurück.

2. ואם-לא קרוב אחיך אליך
ולא ידעתו ואם-פתו אל-תוך ביתך
והיה עמך עד דרש אחיך אתו
והשבתו לו:

thun (daselbst 30 b). Erwartet wird (daselbst) jedoch, daß charaktervolle Menschen zu rettendem Nächstengute und zu helfendem Nächsten gegenüber nicht bei der „Schnur der strengen Pflicht“ stehen bleiben, sondern משורה הרין לפנים das leisten, was sie selbst bei dem eigenen Gute im eigenen Falle nicht thun würden, und dieses Mehrthun als streng genommen das Gesetz dem Nächsten gegenüber verpflichtet, wird gleichwohl als eine so ernste Forderung der Willigkeit und des sozialen Wohlwollens betrachtet, daß dort der bedeutsame Ausdruck niedergelegt ist: לא הרבה ירושלים אלא על שהעמירו לא הרבה ירושלים אלא על דין תורה ולא עבדו לפנים משורה הרין, weil sie im gegenseitigen Verhalten nur die Grundsätze des strengen Rechts und nicht die der Willigkeit und des menschenfreundlichen Wohlwollens hätten walten lassen (siehe auch daselbst 24 b חוספו daselbst; siehe auch 2. B. M. Kap. 18, 20).

החזירה וברחה החזירה וברחה אפי' ר' וה' selbst wiederholt, השב תשיבם לאחיק (B. M. 30 b), und zwar läge nach daselbst 81 a die unbegrenzt wiederholte Verpflichtung schon in dem aoristischen Ausdruck השב, als Infinitiv. Die Beifügung השיבם erweiterte nur den Begriff der השבה, daß es genüge, das Tier in einen geschützten Raum des Eigentümers zu bringen und die Pflicht nicht obliege, den Vorgang dem Eigentümer zum Bewußtsein zu bringen בעלים דעת בעלים, eine Verpflichtung, die bei der Zurückgabe eines gestohlenen oder zur Hut anvertraut gewesenen Gutes allerdings obliegt, שהתורה רבהה אברה מהשבת חוץ מהשבת אברה, הכל צריכין דעת בעלים חוץ מהשבת אברה, die Rückgabe noch nicht vollzogen und bleibt der Dieb oder der Hüter noch verantwortlich, bis das Wiedervorhandensein des zurückgebrachten Gutes dem Eigentümer zur Kenntnis gekommen, damit er es in gehörigen Gewahrsam nehmen könne, und zwar bei lebendem Gute selbst dann, wenn ihm die Abwesenheit gar nicht zum Bewußtsein gekommen war, weil inzwischen das Tier sich an andere Örtlichkeit gewöhnt hat נגרי בריחה הואיל ואינטי נגרי בריחה (B. R. 118 b wörtlich: es sind ihm Schritte nach außen angewöhnt worden).

ב. 2. ואם לא קרוב וגו'. Diese Aufgabe des Bergens wird modifiziert durch die Aufgabe: לו, והשבתו לו, in welchem implizite die Pflicht liegt, dafür zu sorgen, daß das verlorene Gut auch dem Eigentümer erhalten bleibe, daß nämlich nicht, wie bei einem Tiere, die zu dessen Erhaltung erforderlichen natürlich zurückzuerstattenden Fütterungskosten den ganzen Wert desselben aufzehren. Daher der Satz: כל דבר שעושה ואוכל יעשה ויאכל ודבר שאין עושה ואוכל ימכר שנאמר והשבתו לו, alles, was produziert und verzehrt, produziere und verzehre, was aber nicht produziert, jedoch verzehrt, werde verkauft; denn es heißt: לו, והשבתו לו, Sorge dafür, wie Du es ihm wieder zurückgeben kannst, d. h. wo möglich den Gegenstand selbst, wo nicht, dessen Schätzungswert (daselbst 28 b) שם דמיהו ומניהו.

עד דרש אחיק אתו, es an dich zu behalten, nicht nur, bis es überhaupt von dir gefordert wird, sondern bis אתו אחיק, bis אחיק, der also B. 1 bezeichnete Eigentümer, אתו, speziell den von dir gefundenen Gegenstand reklamiert, also bis du die Überzeugung hast, es dem rechtmäßigen Eigentümer zurückzugeben. אחיק legitimiert sich eben durch אתו, daß seine Forderung den von dir gefundenen Gegen-

3. Also thust du seinem Esel, also thust du seinem Kleide, und also thust du jedem verlorenen Gute deines

3. וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְחִמְרוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׂמְלֹתָו וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל־אֲבֵבֶתָּהּ

stand in speziellster Weise kennzeichnet. Diese, wie uns scheint, in den Worten des Textes selbst liegende Bestimmung — es hätte ja sonst allgemein heißen können ער אשר יהיה — hält die Halacha durch Umdeutung des דרש אחיך in dem Sinne, wie דרש שחרש אחיך fest, d. h. דרשהו אם רמאי הוא, erfrage ihn, ob er auch kein Betrüger ist (daselbst 28 a). Diese Legitimierung dessen, der einen Fund als sein Eigentum beansprucht, kann entweder durch עדים, Zeugen, oder durch סימנין, Angabe von Merkmalen geschehen. Diese letzteren, סימנין, sind hinsichtlich ihres Wertes für den Erweis einer Identität verschieden. Es giebt deren drei Kategorien: סימנין מובהקים ביותר, vorzüglich triftige Merkzeichen, wie z. B. ein Loch, Riß oder sonstige Verletzung an einer bestimmt bezeichneten, namhaft gemachten Stelle, von welchen ein gleiches Zutreffen an einem anderen Gegenstande derselben Art kaum anzunehmen ist, so bei einer verlorenen Schrift כדור פלוני אזה פלוני; נקב בצד אזה פלוני; Merkzeichen von mittlerer Triftigkeit, wie: genaue Größe des Längenmaßes, des Gewichtes, der Zahl, auch die Angabe der örtlichen Stelle eines Fundortes; endlich סימנין גרועין Zeichen von schlechter Triftigkeit, wie Angabe des Größenverhältnisses überhaupt und der Farbe, wie: groß, klein, weiß, rot וכו' וכו' חיר וכו' וכו' u. s. w. Die Frage bleibt unentschieden, ob dem Beweise durch Merkzeichenangabe ursprünglich gesetzliche Geltung oder nur kraft rabbinischer Bestimmung zukommt, ob סימנין ראוייהא oder רבנן. Merkzeichen der ersten Kategorie sind jedenfalls selbst ראוייהא hinreichend, diejenigen letzterer Art sind an sich durchaus wirkungslos. Die Frage erstreckt sich nur auf Merkzeichen der mittleren Triftigkeit, mit denen man sich in der Regel bei wiederzugebenden Funden begnügt. Soll der Nachweis der Identität von Gegenständen auf Merkzeichen an Geräten, Hülsen zc. beruhen, in welchen sie gefunden worden, oder die, wie Sättel, sich an ihnen befinden (B. 3), so tritt die Frage ein האלהא לא, ob nicht anzunehmen wäre, daß der Eigentümer der Geräte zc. sie dem Eigentümer der Fundobjekte geliehen haben könne, so daß das Eigentumsrecht an den Geräten noch nicht das Eigentumsrecht an dem Inhalt erweise, und ob es nicht Geräte gebe, von denen anzunehmen wäre, daß man sie in der Regel nicht an andere verleihe אינשי רלא מושלי (B. M. 27 b; Gittin 27 b und Zebamoth 120 b).

Alle diese Momente haben auch bei Feststellung der Identität von aufgefundenen Leichen große Bedeutung.

Ein weit höherer Grad der Zuverlässigkeit wird dem טבעת, dem Erkennen eines Gegenstandes beigegeben, das nicht auf einzelnen anzugebenden Merkmalen, sondern auf dem Wiedererkennen des Totaleindrucks beruht. Eine Erkenntnißart, die allerdings objektiv nicht nachweisbar ist und der bei wiederzugebenden Funden nur bei solchen Reklamanten Folge zu geben wäre, hinsichtlich deren Rechtlichkeit und Wahrhaftigkeit die Präsumtion der größten Zuverlässigkeit vorwaltet (B. M. 23 b und Chulin 96 a).

Die Reklamation hat der Fundberger durch הכרזה, durch Veröffentlichung des gefundenen Fundes zu veranlassen (siehe zu B. 3).

B. 3. וכן העשה לומר. In diesem Verse wird der berg- und rückgabepflichtige Fund näher präzisirt. Der Text begnügt sich nicht, zu sagen: וכן העשה לכל אברת, und thust es dem Eigentümer nach, sondern ergänzt die B. 1 gegebenen Beispiele ושה שור noch durch ושמלה, und lehrt B. M. 27 a die Halacha, המור wolle lehren, daß nicht nur וסימנין, sondern כעדים, nicht nur Zeugen oder Zeichen, die sich auf das Tier selbst beziehen, sondern

Bruders, das ihm verloren geht und dir zu Händen kommt; es soll nicht in deiner Macht stehen, dich zu entziehen.

אָהוּיךָ אֲשֶׁר־תֵּאבֵד מִמֶּנּוּ וּמִצֵּאתָהּ
לֹא תֹכַל לְהִתְעַלֵּם: ׀

auch auch חמור בעדים וסימנין ראובן, ein Esel durch Zeugen oder Zeichen des Sattels zurückzugeben sei (siehe zu B. 2). שור ראשון לגזוזתו ושה לגזוזתו: שור ושה, daß selbst vom Schaf gekommene Wolle, selbst die Schweifhaare des Ochsen zurückzugeben seien. Es muß eben das ganze Schaf und der ganze Ochse dem Eigentümer erhalten bleiben. מה שמלה מיוחדת שיש בה סימנין ויש לו הובעין אף כל דבר: שמה, Lehre: שמה, daß nur solche Gegenstände den Finder zum Vergen und zur Zurückgabe verpflichten, die, wie in der Regel ein Kleid, Zeichen und reklamierende Eigentümer haben. Gegenstände aber, die in keiner Weise durch ein besonderes Merkmal kenntlich zu machen und von dem Eigentümer voraussetzlich mit dem Verlust aufgegeben sind, יאוש, sind des Finders, jedoch nur dann, wenn anzunehmen ist, daß im Augenblicke des Fundes der Verlust bereits dem Eigentümer zum Bewußtsein gekommen und damit der Gegenstand von ihm aufgegeben war. Läßt aber die Beschaffenheit des Gegenstandes dies Bewußtsein nicht voraussetzen und hat der Finder ihn genommen, bevor der Eigentümer sich des Verlustes bewußt geworden, obgleich er nachträglich den Verlust erfahren und den Gegenstand aufgegeben, so war der Gegenstand in לידו באיסורו באימורו in einem Momente in die Hand des Finders gekommen, in welchem noch das Recht des Eigentümers an dem Gegenstande haftete, und das nachträgliche יאוש ergänzt das Eigentumsrecht des Finders nicht. Ein solches nachträgliches und von dem Finder antizipierte יאוש heißt מדעת יאוש, und der Rechtskanon lautet: יאוש יאוש, שלא מדעת לא הוי יאוש (siehe B. M. 21 a, b u. f.). Über die Konstruierung des Eigentumsbegriffs aus einem persönlichen Willensakt und einem sachlichen Besitzakt, und die darin begründete Wirkung des יאוש siehe 3. B. M. S. 580.

Es giebt Gegenstände, deren Verlust der Eigentümer von vornherein voraussetzt und aufgibt, z. B. חמרי זיקי, durch den Wind auf die Landstraße hin fallende Baumfrüchte; solche sind in der Regel des Finders, weil der Eigentümer מאיש מראש מעיקרא. Sind die Eigentümer aber Unmündige, יתמי, denen die Rechtsfähigkeit der Besitzentfugung fehlt, so sind die Früchte איסור (B. M. 22 b).

Auf diesen Rechtsgrundsätzen beruhen die (B. M. 21 a u. f.) gegebenen Bestimmungen und וכו' וכו' להכריז וכו' וכו' מצאות שלו ואלו מצאות שלו, welche Funde des Finders sind, und welche er zu veröffentlichen verpflichtet ist (siehe daselbst).

וכן תעשה לכל אבדה אחיך, und verpflichtet zur Abwendung jeder dem Eigentum des Nächsten drohenden Gefahr, auch אבדה קרקע, auch liegenden Eigentums, so: ראה מים ששוטפין וכאין זה גורר כפניהם, Abwehr einer dem Felde des Nächsten drohenden Überschwemmung.

מי שאבדה הימנו ומצויה אצל כל אדם יצאה אבדה: אשר האבד ממנו ומצאה (B. M. 22 b). Ein berg- und rückgabepflichtiger Fund ist nur ein solcher, der nur dem Eigentümer in Verlust geraten, für alle anderen aber noch zugänglich ist, von einem solchen spricht hier das Gesetz, daß an dem Gute noch das Recht des Eigentümers haftet, bis er durch יאוש es aufgibt, und hier, wie bereits bemerkt, לא הוי יאוש, יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש. Ein Gut jedoch, das, wie durch einen Strom, in eine solche Lage versetzt ist, daß es der Menschenmacht überhaupt entziffen ist, daran hat objektiv das Eigentumsrecht aufgehört, selbst bevor der Vorgang dem Eigentümer zum Bewußtsein gekommen war (B. M. 22 b ש"מ zur Stelle).

4. Du sollst nicht den Esel deines Bruders oder seinen Ochsen am Wege liegen sehen und dich ihnen entziehen wollen; vielmehr hast du sie mit ihm aufzurichten.

4. לֹא תִרְאֶה אֶת־חֲמֹר אָחִיךָ אוֹ שׂוֹרוֹ נִפְלִים בְּדַרְךָ וְהִתְעַלְמָתָּ מֵהֶם הֲקָם תִּקְוִים עִמּוֹ: ׀

מלאכה und nicht מלאכה spräche allerdings für diese Auffassung.

B. 4. לֹא תִרְאֶה וגו'. לא תראה וגו'. נופלים בררך. Sie und ihre Last liegen am Wege und es wird dem Führer der Tiere schwer, ihnen die Last aufzulegen und sie aufzurichten (B. M. 32 a). Es ist hier also von טעינה, von der Hilfeleistung beim Aufladen die Rede, während 2. B. M. 23, 5 von פריקה, der Hilfe beim Abladen spricht. Dort wird überhaupt (Verse 4 u. 5) השבה אברה und פריקה und auch mit Hinblick auf בעלי חיים, auf die dem Tiere zu zollende Pflicht behandelt. Hier aber steht die Pflicht der Vermögensrettung und der Hilfeleistung als allgemeine, den sozialen Verkehr regelnde Bestimmung. B. M. daselbst lehrt die Halacha: פריקה בחנם טעינה בשכר, daß für Abladen ebenso wie für Aברה keine Vergütung genommen werden darf, für die Hilfe beim Aufladen aber eine Vergütung zu nehmen gestattet ist. Bei השבה אברה und פריקה liegt die Vermögenseinbuße, die abzuwenden ist, unmittelbar vor. טעינה ist aber zunächst nur die Förderung eines Vorhabens. Darin dürfte das Motiv dieser gesetzlichen Unterscheidung liegen. Die gesetzliche Thatsache aber, daß die Hilfe bei טעינה gegen Vergütung zu leistende Pflicht, daß auch unentgeltliche השבה אברה nur Verpflichtung des Unbeschäftigten ist, das Gesetz aber den Beschäftigten nicht verpflichtet, seinen Erwerb ohne entsprechende Vergütung hintanzusetzen, erscheint als tief charakteristisch für das jüdische Gesetz über das soziale Pflichtleben. Das jüdische Gesetz ist fern von jener Überschwänglichkeit, die die völlige Hintanzsetzung des eigenen Selbsts und selbstvergeffene Aufopferung als das allgemein normale Prinzip des sozialen Zusammenlebens fordert, und erst da die Tugend beginnen läßt, wo die Aufopferung hervortritt, eine Anschauung, die, weil sie nicht allgemeine Maxime zu werden vermag und in ihrer Verwirklichung vielmehr allen sozialen Verkehr aufheben würde, eben durch ihre Überschwänglichkeit als unpraktisches Ideal erscheint und für den „praktischen“ Menschen nur dem nackten Egoismus Raum läßt. Das jüdische allgemein verpflichtende soziale Prinzip läßt die Sorge für die eigene Existenz und Selbständigkeit in ihrer vollen sittlichen Geltung, fordert aber ebenso gebieterisch neben dieser Sorge für sich selbst gleichzeitig und mit gleichem Ernst die sorgende hilfreiche Teilnahme für die Erhaltung des Eigentums und Förderung der Unternehmungen des Nächsten. Die jüdische Wahrheit, die, wie wir dies zu 3. B. M. 19, 17 entwickelt, in tiefem Grunde auch das Streben für das eigene Selbst allen egoistischen Anhauchs entkleidet aus dem Gesichtspunkte gottgebotener Pflicht begreifen läßt, sie allein konnte in Wahrheit ihr: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ mit dem Gottesiegel: ר' besiegeln. Daher konnte auch die Mischna (B. M. 33 a) vom Standpunkte der allgemeinen Rechtspflicht lehren: Wenn gleichzeitig das eigene Gut und das Gut des Nächsten der Rettung bedürfen שְׁלוֹ קוּרָם, fordert das Gesetz nicht die Hintanzsetzung des eigenen, und erläutert אפס כי לא רב יהודה אמר רב dies anlehnd an die Worte des beschränkenden Satzes: שְׁלוֹ קוּרָם לְשׁל כָּל אָדָם. (Kap. 15, 4), יהיה כך אבינו gleichwohl nicht so ganz von dem eigentlichen Sinn dieses Satzes entfernen. Eine Theorie, welche die völlige Gleichstellung des eigenen Interesses und des Anderinteresses

5. Nicht sei Mannesgeräthe an einem Weibe und nicht kleide sich ein Mann in Frauengewand; denn Abscheu Gottes, deines Gottes, ist jeder, der diese Dinge übt.

5. לֹא־יְהִיָּה כְּלִי־גֵבֶר עַל־אִשָּׁה
וְלֹא־יִלְבַּשׁ גֵּבֶר שְׂמֹלֶת אִשָּׁה כִּי
הַזֵּעֶבֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כָּל־עֵשֶׂה
אֵלֶּה: פ

statuieren wollte, würde in letzter Konsequenz kommunistisch den ganzen Begriff des Eigentums juridisch aufheben und den Staat zum Proletarier machen). Gleichwohl fügt derselbe רב die mahnende Warnung bei: כל המקיים בעצמו כך סוף בא, לדי, wer sich nur von diesem Grundsatz leiten läßt, versällt zuletzt dem Mangel, dem er damit entgegen wollte. Denn daselbe Gesetz, das uns zulezt die Linie des Rechts für all unser Verhalten zeichnet, mit deren Überschreitung das Unrecht beginnt, daselbe Gesetz erwartet von dem Adel unserer Gesinnungen, derין, innerhalb dieser Rechtsgrenze uns selbst zu beschränken, und zur Wohlfahrt des Nächsten, rechtverzichtend, das zu thun, was die Beurteilung der Verhältnisse uns als das הישר הישר ר' erkennen läßt (siehe zu Kap. 6, 18). Die beiden sich ergänzenden Aussprüche des רב יהודה אמר ר' setzt Naschis Erläuterung in das gehörige Licht: לא יהיה לא יהיה, daß zuerst das Eigene zu retten, dafür spricht die Pflicht, sich selber vor Verarmung zu schützen. Allein: שלא אעפ'י שלא הטילו, כל המקיים בעצמו כך וכו' אעפ'י, עליו הכתוב יש לאדם ליכנס לפנים משורת הדין ולא לדקדק שלי קודם אם לא בהפסד obgleich das Gesetz ihm dies nicht auferlegt, hat doch jeder nicht bis zur strikten Rechtslinie zu gehen und nur da seinem Interesse den Vorkang einzuräumen, wo der Schaden einem solchen Verfahren offenbar das Wort redet. Würde jemand immer so genau rechnen und überall sein Interesse voranstellen, so würde er die ebenso gebotene Pflicht der Liebes- und Wohlthätigkeit gänzlich von sich abwerfen, und ihm wäre hier verheißen, daß er statt Wohlhabenheit zu erreichen, der Hilfsbedürftigkeit verfallen werde.

עמו und ebenso 2. B. M. 23, 5. Die Pflicht der Hilfeleistung liegt nur ob, wenn der der Hilfe Bedürftige mit thätig das Seine leistet. Wenn er aber, ohne schwach oder krank zu sein, פטור פרוק פרוק, הלך וישב לו ואמר הואיל ועליך מצוה אם רצונך לפרוק פטור, sich müßig abseits setzt und sagt: dir liegt die Mizwapflicht ob, willst du die Mizwa erfüllen, lade ab und auf, so ist der andere nicht verpflichtet, es sei denn beim Abladen aus Rücksicht für das leidende Tier; dann hätte er aber den Anspruch auf Vergütung (B. M. 32 a u. b).

B. M. 59 a werden diese Verbote verschieden aufgefaßt. Nach der einen Auffassung wäre hier ein Kleiderwechsel der Geschlechter nur zu unzüchtigen Zwecken verboten. Nach der als Halacha rezipierten Lehre des ר' אליעזר בן יעקב, שלא הצא אשה בכלי ויין למלחמה: לא יהיה כלי גבר על אשה, daß eine Frau nicht mit Waffen gerüstet in den Krieg ziehe, und לא ילבש גבר שמלת אשה: שלא יהקן איש בתקוני אשה, daß ein Mann sich nicht nach Weiberart schmücke und ziere. Offenbar ist, wie uns scheint, nach dieser Auffassung nicht sowohl ein Verbergen des Geschlechts durch Kleiderwechsel der Gegenstand des Verbotes, als daß jedem Geschlechte dasjenige unterzagt wird, was mehr spezifisch der Natur des andern eignet. Es soll das männliche ebenso wenig sich eine der Natur des Weibes gemäße Pflege des äußeren leiblichen Erscheinens gestatten, wie das Weib nicht in einem der männlichen Natur angehörenden Beruf auftreten soll (es heißt ja nicht: ויין אשה בכלי ויין, sondern: למלחמה). In der That ist auch jede mehr als zum männlichen Anstand gehörige Haut- und Haarpflege, Schminken, Haarfärben, zu große Freundschaft des

6. Wenn ein Vogelnest vor dir auf dem Wege betroffen wird, auf irgend einem Baum oder auf der Erde, Zunge oder Eier, und die Mutter ruht auf den Zungen oder auf den Eiern, sollst du nicht die Mutter auf den Zungen nehmen.

6. כִּי יִקְרָא קֶן-צִפּוֹר וְלִפְנֵיךָ
בְּדַרְךָ בְּכָל-עֵץ וְאוֹ עַל-הָאָרֶץ
אֶפְרָחִים אוֹ בִיצִים וְהָאִם רֹבֶצֶת עַל-
הָאֶפְרָחִים אוֹ עַל-הַבִּיצִים לֹא-תִקַּח
הָאִם עַל-הַבְּנִים:

Spiegels zc. ebenso wie weibliche und weibische Kleidung und Fuß dem Manne משום אשה לא ילבש גבר שמלה אשה (Nasir 59 a daselbst; Macoth 20 b und Aboda Sara 29 a הוספו daselbst).

B. 6. כִּי יִקְרָא וּגו'. Die vorhergehenden Gesetze (Verse 1—5) haben für das der Begründung und Entwicklung entgegengehende Volksleben die großen Grundsätze der Solidarität und Brüderlichkeit für die Erhaltung des Eigentums und Förderung der Unternehmungen des Nächsten, sowie der Aufrechthaltung der geschlechtlich gesonderten Berufs- und Lebensweise des Mannes und Weibes proklamiert. Jene bilden ebenso die Grundpfeiler des sozialen Verkehrs, wie diese dem „Haufe“ zur Grundlage dient, das ja den Granitboden bildet, auf welchem überhaupt alle nationale Wohlfahrt beruht. Schon B. 5 war in dieser Beziehung das Weib in den Vordergrund gestellt. Davon, daß nicht על אשה יהיה כלי גבר, daß das Weib die ganze Hoheit und Würde seines Berufs als „Mutter des Hauses“ begreift und in dieser „Beschränkung“ sich hoch achtet und hoch geachtet, geschützt und unangetastet dasteht im Volke, davon wie von nichts anderem hängt das Gedeihen und der ewige Fortschritt des Volkslebens ab, und die allseitige Würdigung des Frauenberufes ist ein bedeutsamer Gradmesser für die sittliche Stufe eines Volkes.

Indem daher das Gesetz nun zu Bestimmungen übergeht, die überwiegend der Konstituierung des Familienlebens angehören, stellt es eine Institution an die Spitze, die jedem im Volke zum Bewußtsein bringt, welche hohe Bedeutung dem häuslichen Wirken eines weiblichen Wesens das Gesetz beimißt, indem es diesem Wirken selbst bis in den Kreis des Tierlebens nachgeht, einer Vogelmutter im Momente ihrer Mutterthätigkeit Immunität zusichert und die Bethätigung dieser Würdigung eines weiblichen Wesens in seinem Berufe von jedem fordert, der die Gelegenheit dazu findet.

׳וּקְרָא וּגו' (siehe 1. B. M. S. 326). Das Nest hat bis jetzt in keiner Beziehung zu dir gestanden, es wird jetzt erst von dir betroffen, פֶּרַט לְמוֹמֵךְ: das Gesetz spricht nur von herrenlosen Vögeln, nicht aber von solchen, die dem Menscheneigentum angehören (Chulin 139 b). קֶן von קָנָן, verwandt mit נָגַן schützen, bezeichnet zunächst den zur geschützten Vogelwohnung, insbesondere zum Schutz der Zungen dienenden Raum, das Vogelhaus. Übertragen, bezeichnet es aber auch die im Neste wohnenden Zungen. So כִּנְשֵׁר יַעִיר קֶנוּ (Kap. 32, 11). — צִפּוֹר: nur reine Vögel (daselbst siehe 1. B. M. S. 125 u. 230). Es spricht nur von dir vom Gesetz zum Genuß gestatteten Vögeln, bei welchen dir daher die Veranlassung zur Aneignung nahe liegt.

אֶפְרָחִים אוֹ בִיצִים, nicht nur, wenn mehrere Zunge oder mehrere Eier sich finden, auch nur ein Zunge oder ein Ei heißt קֶן (daselbst 140 b). Wie פֶּרַח die aus der Knospe frei gewordene Blüte heißt, so heißt das aus dem Ei geschlüpfte Zunge: אֶפְרָח. וְהָאִם, das Gesetz spricht nur von dem weiblichen Vogel, nicht aber von dem männlichen, selbst wenn ein solcher mit dem Brüten oder der Pflege der Zungen betroffen

7. Freischicken sollst du die Mutter, die Jungen aber darfst du dir nehmen; darob wird es dir gut ergehen, und du wirst lange leben.

7. שְׁלַח הַשְּׁלֵחַ אֶת־הָאֵם וְאֶת־
הַבָּנִים תִּקַּח־לָךְ לְמַעַן יֵיטֵב לָךְ
וְהָאֲרָכָה יָמֶיךָ: ׀

würde (daselbst). על האפרחים: sie vor Kälte zu schützen, על הביצים: zum Brüten. Indem על הביצים או על האפרחים wiederholt wird, und es nicht kürzer heißt: עליהם, wird daran (daselbst) gelehrt: אפרחים לביצים וביצים לאפרחים, daß sich אפרחים und אפרחים ביצים gegenseitig näher bestimmen, die Jungen müssen noch wie Eier der Mutterpflege bedürftig, צריכין לאמן, nicht schon flügge, מפררחין, sein, und die Eier wie Junge lebensfähig, מורוח, nicht schon verdorben, בני קיימא, sein. Ebenso folgt aus רקה לך (B. 7), daß die Jungen noch nicht טרפה, nicht bereits tödlich verlegt seien, לך ולא לך לכלבך (140 a). Die Mutterpflege muß noch notwendig und nicht schon zwecklos sein.

B. 7. שלח השלח וגו'. Wenn also eine reine noch herrenlose Vogelmutter in ihrem Muttergeschäft auf Jungen oder Eiern gefunden wird, somit Gelegenheit zur Aneignung beider gegeben ist, ist es geboten, die Vogelmutter aufzuheben, — sich somit der Möglichkeit der Aneignung bewußt zu machen, — sie aber frei fliegen zu lassen. Der Moment der Ausübung seiner Mutteraufgabe schützt das Vogelweib in seiner Selbständigkeit und Freiheit.

וְאֵת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ, es ist dies nicht Pflicht, sondern freigestellt, und bildet eben den Gegensatz zur ׀.

למען ייטב לך והארכה ימים, thue dies in dem Bewußtsein, daß von dem Geiste der Mizwa, die du da erfüllst, von der Hochachtung der Mutterwürde, die du damit zum Ausdruck bringst, das Glück einer jeden Gegenwart und das Heil in aller Zukunft abhängt. Vergleiche die ähnliche Verheißung bei dem Gebote der konkreten Esternehere (2. B. M. 20, 12 und 5. B. M. 5, 16) — eine Parallele, in welcher wohl unsere Auffassung eine Bestätigung finden dürfte.

Ehulin 141 a wird gelehrt וַיִּנּוּ לוקח משלח אם על בנים משלח אם על בנים: wenn jemand die Vogelmutter von den Jungen sich angeeignet hat, so hat er sie pflichtgemäß frei zu schicken und erliegt dann nicht der מלקוח=Strafe. Dies Verhältnis, in welchem hier das Verbot לא תקח אם על בנים zu dem Gebot אם תשלח אם תשלח steht, daß nämlich nach Übertretung des Verbots die dadurch verwirkte Strafe mit noch nachträglicher Erfüllung des Gebotes der Verbüßung entfällt, wird unter den Begriff: לאו לשה, ein durch Verbindung mit einem Gebote in seinen Folgen aufgehobenes Verbot gefaßt, und lautet der Kanon: קום עשה אין לוקין, in welchem Verbot, in welchem Verbot, in welchem Verbot zugleich ein Gebot begriffen ist, entgeht der מלקוח=Strafe (Ehulin 141 a). Solche mit Geboten verbundenen Verbote sind auch z. B. והנותר וגו' וכאש תשרפו לא תכלה פאה וגו' לעני ולגר תעווב אוחם, לא תגוול והשיב וגו' (B. 29). Macoth 15 b wird dies Verhältnis des Verbots zu dem damit verbundenen Gebote verschieden aufgefaßt. Nach einer Auffassung ist die straffällige Übertretung eines solchen Verbotes erst dann vollendet, wenn durch denselben auch die Erfüllung des Gebotes vereitelt worden ist, wenn er z. B., nachdem er die Mutter von den Jungen genommen, den Muttervogel auch getötet hat, somit durch ihn auch die fernere Erfüllung des Gebotes unmöglich gemacht worden. Diese Ansicht spricht sich aus: ביטל עשה שבה חייב לא ביטל פטור. Nach der andern ist jedoch die straffällige Begehung des Verbotes mit Übertretung desselben vollendet. Er ist sofort straffällig, wenn er nicht, um der Strafe zu entgehen,

8. Wenn du ein neues Haus baust, so mache ein Geländer deinem Dache, und veranlasse keine Blutschuld in deinem Hause, wenn irgend ein Fallender davon herabfällt.

שלישי. 8. כִּי תִבְנֶה בַּיִת הַדָּשׁ
וְעָשִׂיתָ מַעֲקֶה לְגַגְּךָ וְלֹא־תֵשִׂים דָּמַיִם
בְּבֵיתְךָ כִּי־יִפֹּל הַנִּפְּל מִמֶּנּוּ:

das Gebot erfüllt (und zwar nach Raschi Chulin 141 a הורא של הוראה sofort nach der Übertretung oder, nach Raschi Macoth 15 b, sofort nach strafgerichtlicher Aufforderung — siehe הוספ' daselbst). Diese Ansicht spricht sich also aus: עשה קיים עשה — siehe פטור לא קיים חייב. In dem ersten Falle hängt die Übertretung von der Vereitelung des Gebotes ab. Im zweiten Falle hängt die Bestrafung von Nichterfüllung des Gebotes ab. Es wird dort diese Differenz mit einer anderen Meinungsverschiedenheit in Zusammenhang gesetzt, mit der Frage nämlich, ob הוראה ספק שמה הוראה oder הוראה שמה הוראה, ob die zur Straffälligkeit einer gesetzwidrigen Handlung erforderliche Verwarnung (2. B. M. 21, 14 u. 18; 3. B. M. 20, 17 und 4. B. M. 15, 32 u. 33) nur dann wirksam ist, wenn sie den zu Warnenden in zweifellosem Vollzug der Gesetzwidrigkeit trifft, oder selbst dann, wenn dieser Vollzug noch zweifelhaft bleibt. Ist z. B. wie nach der Auffassung ולא ביטלו ולא ביטלו die Straffälligkeit der Übertretung des Verbotes לא תקח וגי' תקח noch durch die eine Erfüllung des Gebotes שלא הוסיף vermittelnde Handlung bedingt, deren Begehen ja im Augenblick der Verbotübertretung noch zweifelhaft ist, so wäre die im Momente der Verbotübertretung auszusprechende Warnung eine הוראה ספק; ist aber, wie nach der Auffassung ולא קיימו, die Straffälligkeit der Handlung mit der Übertretung des Verbotes לא תקח abgeschlossen, an deren Charakter die eventuell nur die Strafe jühnende Geboterfüllung nichts mehr ändert, so ist eine Verwarnung im Augenblick der Verbotübertretung eine הוראה ודאי. Wir haben hier nur allgemeine Umrisse dieser gesetzlichen Begriffe nach רש"י und es ist noch verzeichnet (siehe daselbst). ר"ף. ר"ח haben eine zum Teil auf anderer Lesart beruhende abweichende Auffassung (siehe כ"מ 16, 4).

B. 8. כִּי הִבְנֶה. Das vorhergehende Gesetz hat die Bedeutung des Hauses und für dieselbe die weibliche Wirksamkeit selbst im Vogelnest und der Vogelmutter würdigen gelehrt. Mit der in diesem Verse beginnenden Gesetzesgruppe wird nun die höhere Bedeutung des Menschenhauses und des Menschenwirkens für das Haus zum Bewußtsein gebracht, wie sich da überall zu dem mit dem Nesterbau und der Jungenpflege sich bereits im Tierleben als Triebthätigkeit ankündenden Streben die Anforderungen des Sittengesetzes gesellen. Der Vogel baut sein Nest für sich und die unmittelbar Seinen, und es ist noch Egoismus, der Selbsttrieb in der Tiefe seiner Mächtigkeit, der ihn irrelös dabei leitet. Der Mensch aber soll sein Haus von vornherein mit Rücksicht auf alle seine gegenwärtigen und künftigen Menschengenossen bauen und in dem ganzen Kreis seiner Häuslichkeit nichts zulassen, wodurch irgend einer zu Schaden kommen könnte (B. 8), soll bei seinem Thun für Genuß und Nahrung, bei seinem ganzen Natur beherrschenden Thun und menschlichen Erscheinen den großen Weltgesetzgeber vor Augen haben, dessen Schöpferwille ebenso ihn zum sittlich freien Gesetzesgehorsam geschaffen, wie er Tier und Pflanze zum unfreien Gesetzesgehorsam gebildet (Verse 9. 10 u. 11); und vor allem soll der Mann sich ewig mahnen, daß, wohin ihn auch sein Beruf führe, er nur in sich selbst überwindender Gesetzestreue seine Mannesstärke und Manneswürde zu bewahren habe (B. 12). Es sind dies alles Gesetze, die bereits in den früheren Büchern (2. B. M. 21, 28—34; 3. B. M. 19, 19 und 4. B. M. 15, 37—41) in ihren zivil-

rechtlichen Folgen, in ihrer Leben heiligenden Bedeutung, in ihrem männliche Besonnenheit pflegenden Ernst zum Ausdruck gekommen waren, die aber zum Teil ergänzend, insbesondere aber für das nun erst recht eigentlich beginnende Haus- und Feld- und Ackerstreben und Manneswirken diesem Compendium für die ins Land Ziehenden einzuverleihen waren.

מעקה, die Wurzel עקה kommt sonst nicht vor. Nach der Verwandtschaft von דום und רמה und בון, בונה, צוד und צדה und anderen dürfte עקה auch mit עוק, drücken, einengen verwandt sein. Jedenfalls bedeutet מעקה eine Umfriedigung, ein Geländer, und zwar nach der Halacha ein mindestens zehn טפחים hohes.

יםים רמים, während דם im Singular wesentlich das Blut in seiner einheitlichen Bedeutsamkeit als Lebensträger eines Organismus bezeichnet, ist רמים eben das solcher organischen Einheit entriessene, gleichsam Blutstoffatome gewordene, „vergoßene“ Blut. ימים רמים heißt daher eine jede Veranstaltung, durch welche das Leben eines Menschen bedroht wird, ולא השים רמים בכיהך, die ganz allgemeine gesetzliche Warnung, nichts Lebengefährdendes im Bereiche unserer Verantwortung zu haben. Daher der Satz: מניין שלא יגרל אדם כלב רע בהוך ביהו ולא יעמיד סולם רעוע בהוך; (B. R. 15 b), einen bissigen Hund, eine gebrechliche Leiter im Hause zu haben, ist durch dieses Gesetz verboten und überhaupt die auch durch gerichtliches Einschreiten herbeizuführende Beseitigung alles Schadenbringenden, לכלק הויקא, auch da geboten, wo der zivilrechtliche Schadenersatz nicht zu bewirken wäre (dasselbst). So war z. B. die außerpalästinenjische jüdische Gerichtsbarkeit der nicht durch סמיכה Vollberechtigten (siehe 2. B. M. S. 226 f.) nur auf solche Rechtsstreitigkeiten beschränkt, die aus Vorkommnissen des gewöhnlichen Verkehrs entspringen und auf Rechtsschutz des Eigentums oder Anspruchs klagen, מלחא דשכיחא ויש בו חסרון כים. Nur für solche den Verkehr überhaupt bedingende Fälle waren die nicht vollberechtigten außerpalästinenjischen Gerichte als Delegierte der nationalen Gesamtautoritäten bevollmächtigt עליהויהו, nicht aber für außergewöhnliche oder solche Fälle, die z. B. wie גניבה (2. B. M. 22, 3) oder חצי נוק (2. B. M. 21, 35) nur קנס sind, den Charakter einer Pön und nicht eines Erfasses haben; (siehe B. R. 84 b). Eine Bestimmung, die gewöhnlich unter den Kanon begriffen wird: אין רנין דיני קנסות בבבל. Gleichwohl konnte überall auf Grund unseres Textes die Beseitigung alles Gefahr bringenden Besitzums bewirkt werden.

הנופל, daran, daß hier der Verunglückte schon vor dem Fallen הנופל ממוני: der Fallende genannt ist, wird Sabbath 32 a der bedeutame Satz gelehrt: ראוי זה ליפול: משה ימי בראשית שהרי לא נפל והחוב קראו נופל אלא שמגלגלין זכותו על ידי זכאי וזכאי, dem Verunglückten war längst ein solcher Unfall nach göttlichem Urteil bestimmt, denn es nennt ihn die Schrift schon vor dem Fall „der Fallende“. Allein es wird das verdiente Glück eines Guten durch einen Guten herbeigeführt und das verschuldete Unglück eines Schuldigen durch einen Schuldigen. In jedem von Menschen dem Menschen widerfahrenden Wohl und Weh wirken zwei Momente zusammen: das durch Verdienst oder Schuld des Betroffenen bestimmte göttliche Verhängnis und die freie Wohl- oder Übelthat des Thäters. Gott überweist oder überläßt uns nach unserem Verdienst oder unserer Schuld dem Wohlthun oder der Übelthat unserer Mitmenschen auf Erden, und auch in dieser Beziehung gilt das große Wort der salomonischen Weisheit: der große Welkenmeister läßt alles gebären, und hat Thoren in seinem Dienst und hat Verbrecher in seinem Dienst, ושובר כסיל ושובר עוברים, רב מהולל כל ושובר כסיל (Prov. 26, 10). Es ist dies wohl dieselbe Wahrheit, die in dem לירו אנה (2. B. M. 21, 13) ausgesprochen ist, und welche (Makoth 10 b) in dem „Waltpruch des Urewigen“, נוש, הקדמוני, Ausdruck gefunden: מרשעים יצא רשע (Sam. I. 24, 14).

9. Besäe deinen Weinberg nicht mit einander ausschließenden Gattungen, daß nicht der Heiligung verfallene das Wachstum oder schon die Saat, die du säest, und der Ertrag des Weinberges.

9. לֹא-תִזְרַע בְּרִמְךָ בְּלֵאִים פֶּן-
תִּקְדַּשׁ הַמְּלֵאָה הַזֹּרַע אֲשֶׁר הַזֹּרַע
וְתִבְוֹאת הַכֶּרֶם: ׀ * קמץ בו"ק

В. 9. לא הזרע כרמך. Wie du bei Gründung deiner Häuslichkeit sofort nicht nur an dich, sondern zugleich an das durch dich nicht zu gefährdende Wohl des Nächsten denken sollst, so sollst du auch bei Bestellung deines Bodens für Nahrung und Genuß dich sofort an den in der ganzen organischen Welt sich offenbarenden Weltengesetzgeber erinnern, der mit seinem לִמְיוֹ-Gesetze Gattungen und Arten der Wesen zur Entfaltung ihres Seins und Lebens in die vorgeschriebenen Bahnen eigentümlicher Besonderheit weist und auch dich mit seinem Gesetze für den jüdischen Menschenberuf verpflichtet, auf daß du auch mit deinem Nahrungs- und Genußesstreben Mensch und Jude siehest und bleibest. Diese כְּלָאִים-Gesetze sind für Viehzucht, Baum- und Ackerkultur bereits 3. B. M. 19, 19 ausgesprochen, und haben wir dieselben dort, sowie bei Gelegenheit der mit ihnen verwandten בָּהֵל בָּהֵל-Gesetze (2. B. M. 23, 18) ausführlich betrachtet. Diese Gesetze werden hier durch das כֶּרֶם כְּלָאִי-Gesetz ergänzt, ein Gesetz, welches auf dem tiefen Grunde der Heiligung des jüdischen Landes als Boden des Gottesgesetzes beruht, und daher vor allem der Einverleibung in dies Compendium für die in dieses Land Einziehenden sich dargeboten haben dürfte. Wir haben bereits im dritten Buche bemerkt, wie der bloße Anblick des unter dem Regime der כְּלָאִים-Gesetze bestellten Bodens jedem Betreter dieses Landes die Mahnung entgegenrufen mußte: „Ziehe die Schuhe von den Füßen, denn der Boden, auf dem du stehst, ist ein dem Gottesgesetze heiliger Boden. Dem Gottesgesetze sollen die Menschen huldbigen, die dieser Boden nährt und trägt.“ Ein Gewächs giebt es nun, dessen Pflanzung und Pflege, wie man meinen dürfte, auf diesem Boden des göttlichen Sittengesetzes überhaupt nicht gestattet sein sollte, weil der Genuß der an diesem Gewächse gezeitigten Frucht wie kein anderer zu entzückenden Ausdehnungen und zu Menschen entwürdigenden Verirrungen verlockt. Auf dem, dem göttlichen Sittengesetze geheiligten Boden sollte, hätte man meinen dürfen, der Weinbau keine Stätte finden können. Nun aber gestattet nicht nur das Gesetz den Weinbau im jüdischen Lande, sondern macht den Weingenuß zum Opferausdruck des gehobenen, im Liede der Gottesbegeisterung zur Äußerung gelangenden Freudegefühles vor Gott: בְּקִרְשׁ הַסֶּךָ נֹכַח שָׂכַר לָרֶ' Es umgiebt daher das Gesetz den Weinbau im jüdischen Lande mit noch markierterer Steigerung der כְּלָאִים-Gesetze, gestattet den Weinbau nur unter Fernhaltung einer jeden Gattungsmischung, überweist Saat und Ertrag einer jeden unter Mißachtung dieser Gesetze gewachsenen Weinpflanzung der Vernichtung und spricht damit die große, das jüdische Gesetz tief charakterisierende Wahrheit aus: Gottes Gesetz gestattet nicht nur, sondern heiligt selbst die höchste sinnliche Genußesfreude, wenn der Genießende mit seinem Genuß unter der Herrschaft seines Gottesgesetzes bleibt, wenn er nicht damit und dadurch nicht zur Ausschweifung über die von Gottes Gesetz für die jüdische Art der Menschengattung gezogenen Schranken gelangt. Unter Beachtung der göttlichen Gattungsgesetze gewonnener Wein kommt selbst zum höchsten Freudenopferausdruck in Gottes Heiligtum. Unter Nichtbeachtung der göttlichen Gattungsgesetze gepflanzter Wein hat selbst im gewöhnlichen Kreise menschlicher Benutzung keine Stätte berechtigten Daseins, und spricht das Verbrennen einer jeden solchen Pflanzung die Verneinung unter Gesetzesmißachtung gewonnener Genußesfreude und eben damit die Heiligkeit sittlich reinen Genießens aus.

10. Pflüge nicht mit Ochse und Esel zusammen.

10. לֹא-תִקְרַשׁ בְּשׂוֹר-וּבַחֲמֹר יַחְדָּו:

11. Bekleide dich nicht mit Schaaftnes, Wolle und Flachs zusammen.

11. לֹא תִלְבַּשׁ שְׂעִטָּו צִמְרֹן וּפְשֵׁתִים

יַחְדָּו: ם

Gefäete מוֹתָר und nur der Zuwachs wird אסור, und zwar nur, wenn dieser Zuwachs mindestens ein Zweihundertstel des bereits vorhandenen הוֹרָה beträgt, הוֹסִיף, מאתים אין לא הוֹסִיף לא הוֹרָה: אשר הוֹרָה, bald auch המלאה, bald der Text heißt: והבואה הכרם, so bezieht sich wohl nur auf die anderartige Saat, die eben כלאים in den Weinberg bringt, und der Sinn ist: damit nicht der Fisserheiligung verfallt der Zuwachs oder schon die Saat, die du säest, und der Ertrag des Weinbergs.

כלאי sind, ebenso זרעים, כלאי זרעים, nur in ארץ ישראל, dem Boden des Gottesgesetzes אסור. מרבנן ist der Willfür aus deinem Schaffen hinausweist und nicht jüdische Ausland übertragen, jedoch nur in dem strikten Sinn, wenn mit dem Weine zugleich zwei verschiedenartige Samen gefäet werden, הטה שעורה וחרצן במפולח יד (Kiduschin 39 a).

3. 10. לא החרש. Wie du beim Hausbau der Nächstenpflicht gedenken, beim Weinbau dich an das Sittengesetz erinnern sollst, so sollst du, wenn du das deiner Herrschaft unterstehende Tier in deinen Dienst jochst, dich an die Herrschaft des mahnen, dessen Gattungsgesetz dir auch im Tierleben entgegentritt, dem du ebenso unterstehst, wie dir das Tier, und indem du die Willfür aus deinem Schaffen hinausweist und nicht von Gott geschiedene Tiergattungen in deinem Dienst zusammenkoppelt, so mahnt dich dies, auch für dein Schaffen und Wirken seines למינו-Rufes an dich eingedenk zu bleiben und dich mit deinem ganzen Schaffen und Wirken als „jüdischer Mensch“ im Dienste deines Herrn zu bewähren.

רבר הכתוב בהווה exemplifikatorisch שור וחמור, die Schrift nennt nur die gewöhnlichen Arbeitstiere, ebenso wie bei dem מלאכה-Verbot durch Tiere am שבת (5. B. M. 5, 14) שור selbst durch das hinzugefügte וכל בהמתך erweitert wird, wodurch allen im Gesetze vorkommenden שור וחמור die exemplifikatorische Bedeutung erteilt wird, ליה שור שור משבת. Ebenso ist חרישה nur Beispiel und umfaßt analog jede durch Tierkräfte zu bewirkende Leistung. Wie Pflügen ist daher Wagen- und Lastenziehen zc. zc. durch zwei verbundene verschiedenartige Tiere jeder Art verboten, und selbst das Antreiben solcher Tiere durch bloßen Zuruf, הנהגה בקול, fielen unter dies Verbot (Kilajim 8, 2. 3 und 5. M. 90 b).

3. 11. לא תלבש שעטנו. Endlich in deinem ganzen Erscheinen mahne dich das Gewand, in welchem dein Menschencharakter in die Erscheinung tritt, an die Scheidung des Tierlebendigen und des Pflanzentriebhaften in deinem Wesen, an die Nichtabhingebung des ersten an das Letztere, vielmehr an die Unterordnung dieses unter jenes und beider unter Gott, als Grundbedingung deines dir von Gott angewiesenen Menschenberufes, und kleide dich nicht in Schaaftnes, in „Verkrümmungsgewand“, in welchem Tiergewandstoff: Wolle, und Pflanzengewandstoff: Flachs, einheitlich verbunden. Wir haben dies Gesetz bereits zu 3. B. M. 19, 16 ausführlich betrachtet (siehe daselbst Seite 406—411). Die beiden Gesetzesstellen ergänzen sich, wie dort bereits bemerkt, gegenseitig. Hier wird שעטנו durch צמר ופשתים näher präzisiert und dort wird der Begriff לבישה durch העלאה erweitert (siehe daselbst).

12. Schnüre mache dir an vier Ecken deines Gewandes, mit welchem du dich bedeckest.

12. גְּדָלִים תַּעֲשֶׂה-לָךְ עַל-אַרְבַּע כַּנְפוֹת כְּסוּתֶיךָ אֶשֶׁר תִּכְסֶה-בָּהּ: ׀

B. 12. גדלים העשה לך. Wenn die drei vorangehenden Befehle die Erinnerung an unseren jüdischen Menschenberuf durch die negative כלאים-Fernhaltung mit allem unseren Thun und Erscheinen verwoben haben, und insbesondere das letzte, das שעטנו-Verbot, diese Erinnerung durch כלאים-Verneinung in die Stoffe unseres menschlichen Kleides gefügt, schließt daran nun noch das Gesetz das Gebot des positiven Zieith-Symbols, durch welches wir überallhin uns die Mahnung an Gott und an unseren jüdischen Menschenberuf positiv vor die Augen führen sollen. Wenn durch das שעטנו-Gesetz jeder Faden an unserem Kleide zu uns spricht: „sei kein Tier!“ spricht zu uns das Zieithgebot an unserem Kleide: „sei Mensch und Jude!“ Dieses Zieithgebot steht ausführlich 4. B. M. 15, 37—41 und bringt unser Vers dazu nur eine kurze Ergänzung. Wir haben dieses Gebot und auch unseren ergänzenden Text dort ausführlich betrachtet und beschränken uns, hier nur hervorzuheben, wie charakteristisch eben die diesem Kompendium vorbehaltenen Ergänzungen des Gebotes in Beziehung zu dem Zwecke dieses Kompendiums stehen. Von der zwiesfachen Bedeutung des menschlichen Kleides, wie wir dort erkannt zu haben glauben, als Verhüllung: בגד, und Schutzbedeckung: כסוה, und so von den zwiesfachen Bestandteilen der Zieith, des Symbols der freien Entfaltung alles Sinnlich-menschlich-göttlichen im Menschen: ענף, und der festen, bindenden Unterordnung alles Sinnlichen unter das göttlich Menschliche und Jüdische: גריל, und endlich von der Erinnerung an das zeitlich Unbedingte der Zieithmahnung: לדרהם und das örtlich Unbedingte derselben: ארבע כנפות, sind eben die Momente, כסוה, גריל und ארבע כנפות diesem Kompendium für die anzutretende Dezentralisation vorbehalten worden. Sagen ja eben diese drei Momente jedem ins Land ziehenden Juden: Wie weit ab von dem Centrum des Gesetzesheiligtums und seiner Vertreter in Ost und West, in Süd und Nord dich auch deine Niederlassung bringen möge, und welchen nach Örtlichkeit verschiedenen Kampf du auch mit der Natur und ihren dein leibliches Dasein bedingenden Elementargewalten zu bestehen haben mögest, überall sei dein eigener Gesetzeswächter, überall schürze deine leibliche Sinnlichkeit in das starke Band deines göttlich Menschlichen und jüdisch Heiligen, überallhin nimm mit dem הכלל-Faden die Mahnung an deinen priesterlich jüdischen Menschenberuf, überall laß durch ihn und das mit ihm verbundene göttlich Menschliche in dir dein geschöpftlich Sinnliches stark und fest überwunden bleiben und den Knoten nie reißen, der dich als Mensch mit Gott und dem Heiligtum seines Gesetzes verbindet. —

Diese enge Zusammenstellung der, wie wir glauben, ja auch begrifflich zusammengehörigen שעטנו- und Zieithgesetze — סמוכים — wird Zebamoth 4 a u. b als Hinweis auf die gesetzliche Thatsache erläutert, daß vor der Erfüllung des positiven Zieithgebotes die Beachtung des negativen Schaatnesverbotes zurückzutreten habe und der 4. B. M. 15, 38 vorgeschriebene רכלת-Wollfaden, wie dort bereits bemerkt, sowohl an leinene als an wollene Gewänder festzuschürzen sei, wie denn auch בגד in der Regel nur Gewänder aus wollenen und leinenen Stoffen in sich begreift. Dieser היתר כלאים בציצת ist ein klassisches Beispiel für den Satz, daß העשה דוחה לא תעשה דוחה, daß das Gesetz vor der Erfüllung von Geboten die Beachtung eines Verbotes zurücktreten lasse, oder wie Sabbat 133 a dieser Kanon ausgesprochen wird: כל מקום שאהה מוצא עשה ולא העשה אם ויהיה עשה וידהו לא ויעשה וטו, אהה יכול לקיים שניהם מוטב ואם לאו יבא עשה וידהו לא ויעשה und Verbot kollidieren und die Erfüllung des Gebots ohne Verletzung des Verbots irgend

13. Wenn ein Mann eine Frau sich aneignet, und er kommt zu ihr und haßt sie,

13. כִּי־יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וְבָא אֵלֶיהָ

וְשָׂנְאָהּ:

möglich ist, so müssen beide aufrecht gehalten bleiben; kann aber das Gebot unmöglich ohne Verletzung des Verbots erfüllt werden, so hat das Verbot zurückzustehen. Die Anwendung dieses Kanons unterliegt noch wesentlichen Näherbestimmungen, so (dasselbst 132 b): בעידנא, der Gleichzeitigkeit, daß מוקים עשה לאו קא מחקק, daß, wie z. B. bei בעיצה כלאים בצרעה, מילה בצרעה (Entfernung eines נגע durch Vollziehung der מילה; siehe Kap. 24, 8) die Erfüllung des Gebots mit Verletzung des Verbots in einen Moment zusammenfällt, wo aber, wie die Entfernung eines נגע, um nachher עבודה zu vollziehen, die Verletzung des Verbotes vorangeht, לאו קא מחקק, da ist das Verbot aufrecht zu halten und die Erfüllung des Gebotes zu unterlassen (siehe jedoch auch ר"ה אחי עשה 59 a הוספ').

Ebenso wie bei ציצה tritt auch bei כגרי כהונה das Schaaatnesgesetz zurück und haben wir beides bereits 3. B. M. S. 410 betrachtet (siehe daselbst).

B. 13. כי יקח איש אשה. Die vorangehende Gesetzesgruppe (Verse 5—12) hat den einen Gedanken zum Inhalt, die hohe Bedeutsamkeit und die Grundbedingungen der Wirksamkeit beider Geschlechter für die gemeinsame zwiſchen Mann und Frau geteilte Aufgabe des Menschenhauses ihnen und allen stets zum Bewußtsein zu bringen, und steht in ihnen die hochheilige Bedeutsamkeit des weiblichen Geschlechtes voran. Diese mehr typischen Gesetze bilden die Einleitung zu den nun folgenden Gesetzesgruppen, welche den konkreten Aufbau des Hauses und der Gesellschaft auf den in jenen einleitenden Gesetzen zum Ausdruck kommenden Grundlagen zum Gegenstand haben, und steht auch in ihnen wieder das weibliche Geschlecht in seiner Bedeutsamkeit voran.

Wir haben schon zu 2. B. M. Kap. 21, 7 die drei Altersstadien: נערה, כנסת, בוגרת bemerkt, in welchen ein weibliches Wesen seiner geschlechtlichen Reife entgegengeht. Von diesen ist נערה das Antrittsstadium der Reife, die aber erst mit כנסת sich zur Selbständigkeit vollendet. Wir haben ebenso (daselbst Kap. 22, 16 und 3. B. M. Kap. 22, 11) bereits angedeutet, wie die jüdische Eheinstitution sich durch zwei getrennte Akte: אירוסין (קידושין) und נשואין (siehe Kap. 24, 1) vollzieht. אירוסין bildet die Basis der jüdischen Ehe. Durch sie wird die persönliche Aneignung der Frau vollzogen. Obgleich die geschlechtliche Annäherung noch nicht gestattet ist und die אירוסה als solche noch nicht dem Hause des Mannes angehört, so ist doch das persönliche Eheband geschlossen und die geschlechtliche Annäherung eines anderen Mannes: Ehebruch (vergl. die Verwandtschaft mit ערם 4. B. M. 15, 20). Es blickt das jüdische Gesetz mit dem Ernst einer ganz besonderen Rücksicht auf נערה, auf jenes erste Stadium der jungfräulichen Geschlechtsreife, und ebenso mit dem Ernst einer ganz besonderen Rücksicht auf אירוסין, auf jenen ersten Stand des erst mit rein persönlicher Aneignung geknüpften Ehebandes, einen Stand, in dessen Heilighaltung sich eben die Heiligkeit und Unverbrüchlichkeit des ja nur rein geistig sittlichen Willensaktes offenbart, auf welchem das ganze Institut der Ehe beruht, der ja überhaupt die Ehe zur Ehe macht. Daher kennt das Gesetz kein geschlechtlich höheres weibliches Wesen als מאורשה לאיש, נערה, כחולה מאורשה, als eine schon und noch im ersten Stadium der Geschlechtsreife stehende, einem Manne erst durch den Akt persönlicher Aneignung verbundene Jungfrau, und mit dem Problem eines Trevels des Mannes eines solchen jungfräulichen Wesens gegen dessen jungfräuliche Unbescholtenheit beginnt die hier nun folgende Gesetzesgruppe, uns daran die Wahrheit zu veranschaulichen: es hat die Nation keinen höheren Schatz, als die jungfräuliche Reinheit ihrer

14. und er veranstaltet ihr einen Anklageprozeß und bringt über sie einen schlechten Namen aus und sagt: Diese Frau habe ich mir angeeignet und nahste ihr, ich habe ihr aber keine Jungfräulichkeit gefunden;

15. und es nimmt der Vater des Mädchens und ihre Mutter sich dessen an und bringen die Jungfräulichkeit des Mädchens vor den Ältesten der Stadt im Gerichte an den Tag;

16. und es sagt der Vater des Mädchens zu den Ältesten: Meine Tochter habe ich diesem Manne zur Frau gegeben und nun haßt er sie;

14. וְשָׁם לָהּ עֲלִילָה דְבָרִים וְהוֹצֵא עָלֶיהָ שֵׁם רָע וְאָמַר אֶת־הָאִשָּׁה הַזֹּאת לָקַחְתִּי וְאֶקְרַב אֵלֶיהָ וְלֹא־מָצָאתִי לָהּ בְּתוּלִים:

15. וְלָקַח אָבִי הַנַּעֲרָ וְאִמָּהּ וְהוֹצִיאוּ אֶת־בְּתוּלִי הַנַּעֲרָ אֵל־יְהוָה וְקָנְנוּ הָעִיר הַשְּׂעֵרָה:

16. וְאָמַר אָבִי הַנַּעֲרָ אֵל־הַזְּקֵנִים אֶת־דְּבָרֵי נְתָתִי לְאִישׁ הַזֶּה לְאִשָּׁה וַיִּשְׂנְאָהּ:

Töchter; es hat das Haus keinen höheren Stolz, als die jungfräuliche Keinheit seiner Kinder; in der Unschuld der Jungfrau wird die Ehre des Hauses angetastet, das sie erzogen, sowie der Nation, deren Namen sie trägt. —

יֶחָק = Alt. קירוּשין erwähnte oben כי יֶחָק

B. 14. ושם לה עלילה דברים. Aus Versen 20 und 21 ist ersichtlich, daß abseits des Mannes eine gerichtliche Anklage und zwar eine solche gegen die Frau veranfaßt worden, die, wenn sie begründet befunden wird, die Verurteilung zum סקילה = Tode zur Folge hat. Er muß sie eines bestimmten Verbrechens und zwar eines solchen beschuldigt haben, auf welches das Gesetz סקילה erkennen läßt. Es ist dies aber kein anderes als Ehebruch, in ארוכה = Stande, wie dies Verse 23 und 24 besprochen wird und auch B. 21 durch בית אביה לנות qualifiziert ist. Nach Kap. 19, 15 f., steht aber fest, daß eine Anklage nur auf Grund der Aussage zweier Zeugen erhoben werden könne, die den Angeklagten im Augenblicke des Begehens mit Entgegenhaltung des gesetzlichen Strafverbots gewarnt haben, עדים וההראא. Diese Veranstaltung einer gerichtlichen Anklage heißt hier: שם לה עלילה דברים. Den Ausdruck דברים für gerichtliche Klage kennen wir aus 2. B. M. 24, 14. Ebenso דבר oben Kap. 19, 15. עלל von עלילה (wobon ja עולל: das noch in Entwicklung begriffene Kind, und עול: das die Kräfte zu einer fortgesetzten Thätigkeit anspannende Mittel, das Joch) bezeichnet nicht eine einzelne Handlung, sondern eine Reihe auf ein Ziel hinstrebender Thätigkeiten, daher ja auch vorzugsweise Bezeichnung der göttlichen Thaten. עלילה דברים sind daher die zu einer Anklage gehörenden Vorgänge: das Auftreten der Zeugen und deren Aussage vor Gericht. Wir haben es daher: Anklageprozeß übersetzt. שם לה: hat er ihr veranfaßt, er hat die Zeugen vor Gericht gebracht, והן והעירוני בואו לעדים לא אמר לעדים בואו והעירוני והן, מעידין אותו מאליהן הוא אינו לוקה ואינו נותן מאה סלעים (Kethuboth 46 a). Nach einer Auffassung (daselbst) läge in ושם sogar das Dingen der Zeugen (siehe daselbst).

B. 15—17. ולקח אבי הנערה ואמה (vergl. קרח 4. B. M. 16, 1). כשרי בחולי בתי: und ebenso בחולי בתי, והוציאו את בחולי הנערה, die Rechtfertigung der Jungfräulichkeit der Angeklagten durch Gegenzeugen, welche den Zeugen der Anklage mit הומה (Kap. 19, 17 f.) entgegentreten (Kethuboth 46 a; siehe כ"מ zu הל' נערה 3, 12). — ופרשו השמלה, worin etwas ein-

pflichtheiligen Persönlichkeit, und das objektive: die durch diese Pflichtwidrigkeit bewirkte Schädigung des Nächstenrechts oder der allgemeinen Rechtsachtung. Beides sind רשעית, buchstäblich: Gefchloſſigkeiten, deren Sühne und Restitution zum Teil der Wirksamkeit menschlicher Gerichte anheimfallen. Das subjektive Moment, die pflichtwidrige Verwendung geistlicher und leiblicher Kräfte, hat מלקוח, die Besserung erzielende Züchtigung (siehe zu Kap. 25, 2) zur Folge. Das objektive Moment, die Schädigung des Nächstenrechts oder der allgemeinen Rechtsachtung erzeugt השלומין: Ersatz, oder קנס: Geldbuße (siehe zu 2. B. M. 21, 37). Es wäre nun allerdings denkbar, daß bei jedem der richterlichen Kognition verfallenden Vergehen dasselbe nach beiden Momenten hin vom Gerichte zum Austrage gebracht werde. Allein das jüdische Gesetz verſagt dem menschlichen Gerichte die volle Austragung der Rechtsſühne und weist ihm nur in jedem Falle ein Einschreiten von einem der beiden Momente an, entweder subjektive Korrektion: מושלם ואינו מושלם, — מ"מ חייב כרי לצאה ידי שמים וכן במיתה וממון דקם ליה בררנא מניה וה"מ — oder objektive Restitution: ממון אבל קנס פטור לגמרי עי' כחוכוהו לג' ב' כ"מ צ"א א' — (siehe ferneres zu Kapitel 25, 2 —). Nur unser Fall hier macht eine einzige, völlig allein stehende Ausnahme, שם רע לוקה, מוציא שם רע. In ihm wird das Flagrante des begangenen Unrechts in allen Beziehungen durch richterliches Erkenntnis zum Bewußtsein gebracht. לוקה: der subjektive Mißbrauch des Wortes, die Übertretung der Warnung, אזהרה, לא תלך רכיל, obgleich sonst als unterliegend, wird hier durch מלקוח in seiner ganzen entwürdigenden Schwere dem Manne zum Bewußtsein gebracht. מושלם, nicht השלומין, nicht Entschädigung der jungen Frau für den Versuch einer sie entehrenden Anklage sind die vom Manne zu erlegenden hundert Scheffel. Es ist Israel, es ist die Ehre der Gesamtnation, die sich in der sie entehrenden Anklage einer ihrer Töchter verletzt fühlt und an welche direkt das Geld als Bön zu zahlen ist. Es heißt nicht: וישו עליו מאה כסף לתת לאבי הנערה כי הוציא שם רע על כחו, sondern ועגשו ויגו. Es ist die Nation, welche das Geld als Bön fordert, weil er eine ihrer Töchter beschimpft hat, und aus den Händen der Nation erhält der Vater die vom Manne erlegte Summe, „weil er eine Jungfrau Israels beschimpft hat“. Seder Vater ist ein Delegierter der Nation, dem in der Sittenreinheit und Unschuld seiner Töchter der höchste Schatz seiner Nation anvertraut ist, und wenn der Vater aus den Händen der Nationalrepräsentanz die von dem Verleumder seiner Tochter erlegte Geldbuße empfängt, so spricht sich eben darin die Anerkennung aus, daß die in ihrer Makellosigkeit erwiesene züchtige Unschuld der Tochter in allererster Linie Verdienst des Vaters, Verdienst des Hauses ist, das es verstanden hat, die Perle des jüdischen Nationalreichtums, die jüdische Züchtigkeit des Weibes, in seiner Tochter zu erziehen und zu pflegen, und nur wenn der Vater bereits gestorben, wird der Tochter die von ihrem Verleumder erlegte Summe (Kethuboth 44 b). Die von dem רע שם רע zu erlegende Summe ist daher קנס, ist eine fixierte Summe, sie richtet sich nicht nach der Individualität, es heißt da nicht: הכל לפי המכייש והמהכייש, es ist die Beschimpfung der Nation in einer ihrer Töchter, die Beschimpfung einer „Tochter des jüdischen Volkes“, die zur Sühne steht, daher אחד שהוציא שם רע על גדולה שבכהונה ועל קטנה שבשראל נהון ק' סלע (Arachin 15 a). נערה, es ist dies das einzige Mal, daß im Pentateuch das Wort נערה mit ה' dem Zeichen des weiblichen Geschlechtes „voll“ geschrieben ist. Nur hier, wie ja auch aus dem Verfolg der Beurteilung der schuldig befundenen Angeklagten sich ergibt, ist das Mädchen in einem Alter der weiblichen Geschlechtsreife begriffen, und קטנה, das Mädchen in den Jahren der unmündigen Kindheit ausgeschlossen. Sonst ist überall, wo נערה ohne ה' femin. חסר, geschrieben ist, auch das minderjährige Mädchen verstanden, כל מקום שנאמר נערה אפי' קטנה כמשמע, (Kethuboth 44 b).

20. Wenn aber diese Sache wahr gewesen, es ist dem Mädchen keine Jungfräulichkeit befunden worden,

21. so führen sie das Mädchen hinaus zur Thüre ihres Vaterhauses hin, und die Leute ihrer Stadt steinigen sie mit Steinen, so daß sie stirbt; denn sie hat Schandthat in Israel verübt, im Hause ihres Vaters Unzucht zu treiben; du hast das Schlechte aus deiner Mitte fortzuschaffen.

22. Wenn ein Mann betroffen wird einer von einem andern gehehligten Frau bewohnend, so haben sie alle beide zu

20. ואם אמת היה הדבר הזה
לא ימצאו בתולים לנער:

21. והוציאו את הנער אל פתח
בית אביה וסקלוהּ אנשי עירה
כי עשתה נבלה
בישראל לזנות בית אביה ובערת
הרע מקרבך: ם

22. כי ימצא איש שכב עם
אשה בעלת בעל ומתו גם שניהם

וְלוֹ הָיָה לְאִשָּׁה לֹא יוּכַל לְשַׁלַּח כָּל יְמֵי
jüdischen Gesetzes konnte eine solche Wertschätzung des Weibes in der Ehe voraussetzen, konnte voraussetzen, — wie dies ja in dem ganzen Gebiete des jüdischen Schrifttums zu Tage tritt und dies auch bereits im Jeschurun, Jahrg. X, nachgewiesen — daß der Mann in seinem Weibe also die Perle seines Herzens und seines Lebensglücks finden und achten werde, daß es dem jüdischen Mann kühn den Entschluß anvertrauen konnte, die Ehe zu lösen, wenn sein Weib das ihm nicht war. Die Ehe — das durfte das jüdische Gesetz voraussetzen — zu deren Lösung ein jüdischer Mann sich entschließen konnte, war der Fortdauer nicht wert. Und nicht einen Fortschritt, einen Rückschritt in der jüdischen Kulturentwicklung dürfte es bezeichnen, als es als zeitliche und örtliche Notwendigkeit erkannt wurde, dem Manne diese einseitige Befugnis zu entziehen (vergl. zu Kap. 24, 1). Dem Manne nun, der, wie in dem Problem unseres Textes, in so schändlicher Weise gegen seine Frau vorgegangen war, um eine gewaltsame Lösung der Ehe herbeizuführen, entzog das Gesetz für alle Zeit diese Befugnis. So weit an ihm liegt, hat die Frau seine Frau für immer zu bleiben, er kann ohne ihre Einwilligung die Ehe nie lösen.

Das ist auch ein *שלחה* כל ימיו (siehe zu B. 7).

B. 20. ואם אמת היה הדבר הזה וגו' es hat der Vater nicht die Zeugen des Mannes vermittelt Gegenzeugen durch הומה zu entkräften gewußt, oder es sind die Gegenzeugen des Vaters selbst wieder vermittelt anderer Gegenzeugen als עדים וזוממין erwiesen worden.

B. 21. והוציאו: aus des Mannes Haus, אל פתח בית אביה, שגירלתם (Kethuboth 45 a). Die Unzüchtigkeit der jungen Frau fällt als Schuld auf die Erziehung zurück, die sie im Elternhause genossen, und ist eine Schandung der ganzen Nation (ספרי) לא עצמה בלבד ניוולה אלא כל בחלום ישראל. כי עשתה נבלה בישראל

die Schwere des Verbrechens und der Entartung gipfelt darin, daß eine der elterlichen Obhut noch nicht Entwachsene, dieser Obhut noch Angehörige mit Bewußtsein — es müssen ja עדים und הוראה vorangegangen sein — Ehebruch geübt!

BB. 22—27. כי ימצא וגו'. Die hier folgenden Gesetze besprechen das Problem bewußten Ehebruchs, dieses Verbrechens gegen die Fundamentalinstitution aller Menschen-

sterben, der Mann, welcher der Frau beivohnt, und die Frau; und hast du das Schlechte fortzuschaffen aus Zisrael.

23. Wenn ein jungfräuliches Mädchen einem Manne angetraut sein wird, und es findet sie ein Mann in der Stadt und wohnt ihr bei,

24. so führt ihr beide hinaus zu dem Thore dieser Stadt hin, und steinigt sie mit Steinen, daß sie sterben, das Mädchen auf Grund des Erweises, daß sie nicht geschrieen in der Stadt, und den Mann auf Grund des Erweises, daß er das Weib seines Nächsten geschwächt, und hast du das Schlechte fortzuschaffen aus deiner Mitte.

25. Wenn aber auf dem Felde der Mann das angetraute Mädchen trifft und es erfaßt sie der Mann und wohnt ihr bei, so stirbt der Mann, der ihr beigewohnt, allein,

26. dem Mädchen aber thust du nicht das Geringste, dem Mädchen hastet keine Todesfünde an; denn wie wenn jemand über seinen Nächsten aufsteht und ihn totschlägt, so ist dieser Vorgang;

27. denn auf dem Felde hat er sie getroffen; hat auch das verlobte Mädchen geschrieen, war ihr kein Retter.

הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִם-הָאִשָּׁה וְהָאִשָּׁה
וּבְעִרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל: ׀

23. כִּי יְהִיֶּה נַעֲרָה בְּתוּלָה מֵאֶרְשָׁה
לְאִישׁ וּמִצְאָהּ אִישׁ בְּעִיר וְשָׁכַב
עִמָּה: *

24. וְהוֹצֵאתֶם אֶת-שְׁנֵיהֶם אֶל-
שַׁעַר הָעִיר הַהוּא וּמָלֵאתֶם אֹתָם
בְּאֲבָנִים וָמָתוּ אֶת-הַנַּעֲרָה עַל-דְּבַר
אִשָּׁר לֹא-צִעֲקָה בְּעִיר וְאֶת-הָאִישׁ
עַל-דְּבַר אֲשֶׁר-עָנָה אֶת-אִשְׁתּוֹ רַעוּוֹ
וּבְעִרְתָּ הָרָע מִקֶּרְבְּךָ: ׀ * הַנְּעֵרָה ק'

25. וְאִם-בַּשָּׂדֶה יִמְצָא הָאִישׁ אֶת-
הַנַּעֲרָה הַמְּאֻרְשָׁה וְהִחְזִיק-בָּהּ הָאִישׁ
וְשָׁכַב עִמָּה וָמָתוּ הָאִישׁ אֲשֶׁר-שָׁכַב
עִמָּה לְבִדּוֹ: * הַנְּעֵרָה ק'

26. וְלֹנְעָה לֹא-תַעֲשֶׂה דְבַר אֵין
לְנַעֲרָה חַמָּא מוֹת כִּי בְּאִשָּׁר יָקוּם
אִישׁ עַל-רַעוּוֹ וּרְצַחֵהוּ נֶפֶשׁ בֶּן
הַדָּבָר הַזֶּה: * וְלֹנְעָה ק'. * לֹנְעָה ק'.

27. כִּי בַשָּׂדֶה מִצְאָהּ צִעֲקָה הַנַּעֲרָה
הַמְּאֻרְשָׁה וְאֵין מוֹשִׁיעַ לָּהּ: ׀
* הַנְּעֵרָה ק'

gesittung und Gesellschaft, und zwar nach den bereits oben angedeuteten Momenten, der vollendeten Ehe נשואין nach vorgängigen קידושין (B. 22), und der erst vollzogenen Antraugung: Ehen אירוסין — Verse 23—27), die ja die geistig sittliche Basis des ganzen ehelichen Verhältnisses bildet. Wir haben schon oben bemerkt, wie das Gesetz das Verbrechen gegen אירוסין (bei כחולה) mit der schwersten Strafe, סקילה, trifft und damit eben das geistig sittliche, vom physischen Momente unbeeinflusste Fundament der jüdischen Ehe bedeutungsvoll hervortreten läßt.

כי ימצא (כפרי) בערים, wie bereits 2. B. M. zu Kap. 22, 3 bemerkt, ist das zur gerichtlichen Verhandlung führende „Finden“ eines Vorgangs immer eine auf eigener Wahrnehmung beruhende Zeugenaussage, die bei Strafverbrechen auch die geschehene

Verwarnung, התראה, konstatieren muß (vergl. 4. B. M. 15, 32 u. 33). — ומתו וגו' wie bereits zu 3. B. M. 20, 10 bemerkt, ist diese Todesstrafe חנק, wie מיתה האמורה כל מיתה האמורה (siehe daselbst). — גם שניהם, bei allen Geschlechtsverbrechen ist die Strafbarkeit beider gleich, mit alleiniger Ausnahme von חרופה (siehe 3. B. M. 19, 20). — האיש וגו': Fehlt der einen Seite die Qualifikation der Strafbarkeit, etwa wegen Unmündigkeit, Zwang, oder Irrtum, קטן oder קטנה, אונס, שוגג, so erliegt doch die andere der Strafe. Daher die Wiederholung: והאשה וגו' האיש (ספרי; Sanhedrin 66 b und Midra 44 b u. 45 a).

אח הנערה על דבר וגו': צ"ע מאחר דקי"ל דאין מיתה בלא התראה ואפי' חבר צריך התראה וצריך לקבל עליו התראה ולהחיר עצמו למיתה (עי' סנהדרין מ' ב', מא' א') ואם כן מה בכך שלא צעקה אפי' שחקה אפי' הרכינה ראשה אינה נהרגת כל שלא החירה עצמה למיתה ואמרה על מנת כן אני עושה (שם פא ב') ולולא דמסתפינא הייתי אומר ודאי כל שהעובר עבירה עושה מעשה די כשעושה המעשה המכווער תוך כדי דבור לקבלתו ההתראה והחירו עצמו למיתה. אכן כשהעובר עבירה אינו עושה מעשה אלא סובל אחרים עושים בו מעשה הרי הוא כקרקע עולם אף שקיבל התראה והחיר עצמו למיתה צריך הוכחה בשעת מעשה שסובל מעשה אחרים ברצון דאי לא כן איכא למימר אף שקבל עליו ההתראה והחיר עצמו למיתה לולא נאנס לא היה עובר. ואם כן מיירי הכא ששניהם קבלו ההתראה והחירו עצמן למיתה והוא עשה את המעשה תוך כדי דבור ואעפ"י כן אי צעקה כשכא לעשות מעשה אינה נהרגת וכיון שלא צעקה במקום שהיה לה לצעוק מוכח שברצונה נעשה המעשה. אכן בפ' כ"ה אדרבא נהכרע ע"י עדים שהחזיק בה כלומר שנאנסה לכא עליה אחר שקבלו שניהם התראה הא דלא צעקה או אינו מוכיח שנתרצת קודם המעשה מפני שהיה במקום שצעקה לא הועילה לה ואם כן חוקתה שבאונס נעשה המעשה ואף שקבלה ההתראה אינה נהרגת כנלע"ד.

התראה (Sanhedrin 41 a). כלומר, על נפקי דבור, על דבר וגו'

für eine unter zwingender Gewalt geübte Handlung macht das Gesetz nicht verantwortlich (B. R. 28 b. — Dieser Begriff von אונס hat auch in zivilrechtlichem Gebiete Folge. So hat z. B. eine infolge höheren Zwanges nicht erfüllte Bedingung nicht die Folge einer freiwilligen Unterlassung. Jedoch ist dabei zu unterscheiden, z. B. אונסא דשכיח, oder wie es Nedarim 27 b heißt אונסא דמיגליא, eine nicht ungewöhnliche, vorauszusetzende Verhinderung, die dem Kontrahierenden im Momente der Bedingungsfeststellung hätte gegenwärtig sein können — siehe daselbst und Methuboth 2, 3).

אין לנערה הטא מוח, אין לנערה מוח, sondern מוח לנערה, אין לנערה הטא מוח, wird nicht als אונס behandelt und hat keine gesetzliche Folge, auch nicht קרבן אונס (ספרי). הטא

אין לנערה הטא מוח, als Motiv des vorhergehenden מוח, כי כאשר וגו', כן הדבר הזה dürfte sich dieser Satz zunächst dahin ausdrücken: wie niemand für das Verbrechen des Mordes verantwortlich ist, den jemand gewaltsam an ihm begeht (mit seiner Zustimmung oder auch nur Zulassung fiele es dem Begriffe des Selbstmordes anheim), so ist auch keiner für das Verbrechen des Ehebruchs und der ihm gleichen Verbrechen der Unzucht verantwortlich, die jemand gewaltsam mit ihm begeht. Sofort ist aber damit Unzucht und Mord hinsichtlich der Verantwortlichkeit vor Gott gleichgestellt und, wenn es selbstverständlich ist, daß niemand sein Leben durch den Mord eines ihn nicht Bedrohenden retten darf, da dessen Leben mindestens dem seinigen gleich wiegt und er nicht Leben mit Leben erkaufen darf, nach dem Ausdrucke der Weisen: כומק סומק, „wer sagt dir, daß dein Blut das rötere ist!“, so folgt aus dieser Gleichstellung des Verbrechens der Unzucht mit Mord hinsichtlich der Verantwortlichkeit, daß ebenso auch niemand sein Leben durch Begehung eines Verbrechens der Unzucht retten darf, daß vielmehr für Unzucht wie für Mord, ebenso wie dies bereits

28. Findet ein Mann ein jungfräuliches Mädchen, das noch nicht verlobt ist, und ergreift sie und wohnt ihr bei, und sie werden betroffen:

29. so giebt der Mann, der ihr beiwohnt, dem Vater des Mädchens fünfzig Silberstücke; ihm aber hat sie zum Weibe zu werden, weil er sie geschwächt; er ist nicht befugt, sie zu entlassen sein Verbot.

28. כִּי־יִמְצָא אִישׁ נַעֲרָה בְּתוּלָה
וְלֹא־אִשָּׁר לָא־אִרְשָׁהּ וְתִפְשָׁהּ וְשָׁכַב
עִמָּה וְנִמְצְאוּ:

29. וְנָתַן הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב עִמָּה
לְאָבִי הַנַּעֲרָה חֲמִשִּׁים כֶּסֶף וְלֹא
יִתְּנָהּ לְאִשָּׁה אַחַת אַשְׁרֵה עִנָּה
* לְאִיּוֹבֵל שְׁלִחָה כָּל־יָמָיו: ׀

für 1" (Kap. 6, 5 נפשו את נפשו) ausgesprochen ist, der Grundsatz gilt: יהרג (Kap. 6, 5 נפשו את נפשו) ausgesprochen ist, der Grundsatz gilt: יהרג, man darf sich das Leben nicht durch eines dieser Verbrechen erhalten. Daher auch die Norm: בכול מהרפאין חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים, mit allem darf man Heilung suchen, außer mit Übertretungen der Gesetze über Götzentum, Unkeuschheit und Mord (Peschim 25 a; — vergl. 3. B. M. 18, 5).

Gleichzeitig ist aber auch diese Gleichstellung von dem מאורסה-Verbrechen mit Mord für dieses letztere Verbrechen lehrreich. Von dem מאורסה-Verbrechen setzt das Problem unseres Textes (B. 7) voraus, אין מושיע לה, daß es vollzogen worden, „weil ihr kein Retter war“. Damit ist gegeben: הא יש מושיע לה בכל דבר שיכול, daß, wenn jemand dagewesen wäre, er sie auf jegliche Weise zu retten verpflichtet gewesen wäre, selbst, wenn nicht anders möglich, mit dem Leben des Verbrechers, Nihtan להצילה בנפשו. Dieselbe Norm gilt auch für das Verbrechen des Mordes, so daß, wenn auf andere Weise nicht möglich, selbst mit dem Tode des Mörders das Leben des von ihm Bedrohten durch jeden zu retten ist, אותו להורגו מצילין אותו, אותו להורגו מצילין אותו (Sanhedrin 73 a).

Die gegenseitige Erläuterung von נערה durch רוצח und רוצח durch נערה wird (dasselbst a und 74 b) also ausgesprochen: רבי אומר כי כאשר יקום (bei אונס פטור) איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה וכי מה למרנו מרוצח ולנערה לא תעשה דבר (ausdrücklich ausgesprochen) נערה מאורסה ist ja ohnehin ausdrückliche Erläuterung (פירשי' אף למד) מעתה הרי זה בא ללמד ונמצא למד (פירשי' אף למד) מקיש רוצח לנערה המאורסה מה נערה המאורסה ניחן להצילה בנפשו אף רוצח ניחן להצילו בנפשו ומקיש נערה המאורסה לרוצח מה רוצח ניחן להצילו בנפשו אף נערה המאורסה תהרג ואל תעבר (ג' הילקוט): וכי מה למרנו מרוצח מעתה אלא הרי זה וכי' א"כ מעתה שייך למעלה וקשה להבין) (וצ"ע על אותה המדה כיון שבא על כל פנים ללמד מנא לן דבא אף ללמוד ועוד למה מקדים הקיש המלמד ללמד להיקש למד ללמד שהוא עיקר הפשט, ואפשר הוא הנותן כיון היקש מלמד ללמד הוא חחידוש חשיב אתיא מדרשא חביבא ליה מקדים ליה וצ"ע (רש"י פסחים כ"ה פירש שהוא כמו והיה כעם ככהן שניהם שוין ע"ש ע"י יומא פב א' תוספות ד"ה מה רוצח).

28 u. 29. כי ימצא איש וגו' ist eine Ergänzung des bereits 2. B. 22, 15 besprochenen Falles (siehe dasselbst). Das hier zur Besprechung stehende Unterscheidet sich von jenem dadurch, daß dort von אונס, hier von אונס die Rede ist, wes halb denn auch, wie bei רע שם מוציא die erschwerende Folge eintritt: הו' תהיה לאשה, לא יוכל לשלחה. Bei רע שם מוציא heißt es: לא יוכל לשלחה. יוכל לשלחה. Dort hatte er bis jetzt die Befugnis der Scheidung, hier wird ihm von

2. Es komme nicht durch Druck Verwundeter und Gliedverstümmelter in die Versammlung Gottes.

3. Es komme nicht ein Bastard in die Versammlung Gottes; auch das zehnte Geschlecht komme von ihm nicht in die Versammlung Gottes.

2. לֹא יָבֹא פְצוּע־דָבָה וְכָרֹת שְׂפָכָה בְּקִהְלֵ יְהוָה: ׀

3. לֹא יָבֹא מִמִּזְרַם בְּקִהְלֵ יְהוָה גַּם דֹּר עֲשִׂירֵי לֹא יָבֹא לוֹ בְּקִהְלֵ יְהוָה: ׀

angedeutet sein; vergl.: ופרשה כנפך על אמתך (Ruth 9, 9). Daß sich aber das Gesetz veranlaßt sehen konnte, die Gestattung resp. Verpflichtung zur Schwägererei ausdrücklich auf den Bruder des Verstorbenen zu beschränken und einen etwaigen Eintritt des Neffen zurückzuweisen, dürfte sich aus dem Umstande motivieren, daß in einigen anderen Fällen das Gesetz in der That einen ähnlichen Eintritt des Sohnes an die Stelle des Vaters kennt. So bei יעור (2. B. M. 21, 9) und שרה אהוה (3. B. M. 25, 25).

WB. 2 u. 3. לֹא יבא ממזר וגו', לא יבא פצוע רבה וגו'. Mit diesen Sätzen beginnt eine Reihe von Bestimmungen (Verse 2—10), durch welche קהל ר', der jüdische Ehekreis von Elementen frei gehalten werden soll, die seiner Bestimmung: קהל ר', die um Gott von Gott für seine Menschheitszwecke Versammelten zu werden, widerstreiten. Diese fernbleibenden Elemente sind zuerst: פצוע רבה und ממזר, sie stehen im Widerspruch mit dem physischen und dem sittlichen Elemente, welche das Wesen der Ehe konstituieren. Wenn im vorhergehenden das Prinzip zur Geltung kam, daß für das Eheband das sittliche Element im Vordergrund steht, das sittliche wohl ohne das physische, nimmer aber das physische ohne das sittliche Moment eine Ehe und deren Konsequenzen zu begründen vermag, so spricht doch sofort Vers 2 das פצוע רבה=Eheverbot die Thatsache aus, daß gleichwohl das geschlechtlich Physische wesentlich zum Zwecke der Ehe gehört, in ihr gerade zum sittlich freien Pflichtleben gehoben und geedelt werden soll, also, daß dem für diese Zwecke physisch Verstümmelten der Ehekreis des ר' verschlossen bleibt, wie denn ja solche geschlechtliche Verstümmelungen an Menschen und Tieren durch das Gesetz verboten sind (siehe 3. B. M. 22, 24). — פצוע רבה כירי שמים כשר (Zebamoth 75 b) und wird ein solcher zur Unterscheidung von סרים ארם auch סרים המה genannt (dasselbst 79 b).

ממזר ist nach der Zebamoth 49 a und Kiduschin 66 b (dasselbst) rezipierten Halacha das aus einer geschlechtlichen Verbindung geborene Kind, dessen Vater und Mutter an sich einer קירושין=Ehe mit andern fähig wären, zwischen denen jedoch gesetzlich eine קירושין=Ehe unmöglich ist, אין קירושין הופסין, ein Ranon, der Kiduschin (dasselbst) in den Worten niedergelegt ist: כל מי שאין לה עליו קירושין אבל יש לה על אחרים. קירושין הולד ממזר עריות חייבי כריחות שאין בהן כרחוק מן הולד ממזר קירושין הופסין בהן נדה, die obgleich כרה, doch קירושין הופסין בהן (dasselbst 68 a). Dagegen, wo Vater oder Mutter überhaupt קירושין=unfähig sind, כל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קירושין, da ist das Kind nicht ממזר, sondern folgt dem Charakter der Mutter כמותה, הולד כמותה, so: וולד שפחה ונכריה; (dasselbst 66 b), und so auch נכרי ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר אלא שפגום לכהונה, eine aus solcher Verbindung geborene Tochter sollte ein כהן nicht heiraten (Zebamoth 45 a).

ממזר vergegenwärtigt somit durch sein Dasein ein Verbrechen gegen diejenigen Gesetze, durch welche Gott die Ehe seines קהל aus dem bloß physischen Bereiche in den Kreis des in קירושין seinen Ausdruck findenden geistig Sittlichen gehoben haben will. Ein ממזר bleibt daher von קהל ר' ausgeschlossen, dürfte aber eine Ehe mit גרים

6. und Gott, dein Gott, Bileam kein Gehör zuwenden wollte, vielmehr Gott, dein Gott, dir den Fluch in Segen umwandelte, weil Gott, dein Gott, dich liebte.

7. Deren Friede und Wohl sollst du alle deine Tage auf ewig nicht suchen.

6. וְלֹא־אָפְּהָ יְהוָה אֶל־הַיִּידִי לְשָׁמֹעַ אֶל־בַּלְעָם וַיַּהֲפֹךְ יְהוָה אֶל־הַיִּידִי לְבָרְכָהּ לְבִרְכָהּ כִּי אֶהְיֶה יְהוָה אֶל־הַיִּידִי:

7. לֹא־תִדְרֹשׁ שְׁלָמָם וּמְכַתָּם כָּל־יְמֵיךָ לְעוֹלָם: ם

Folgegeschlechtern für den jüdischen Ehekreis אסור, die weiblichen sind jedoch sofort nach ihrem Übertritt zum Judentum für den jüdischen Ehekreis gestattet; das Verbot trifft nur den Ammoniter und den Moabiter, nicht aber die Ammoniterin und Moabiterin, עמוני ולא עמונייה מואבי ולא מואביה. Motiviert wird die Halacha mit Hinweis auf die im Gesetze gegebene Motivierung des Verbotes: על דבר אשר לא קדמו אחכם: כלום, weil sie die internationale Menschlichkeit nicht geübt, an ihr Gebiet vorüberziehende von langer Wüstenwanderung ermattete Menschen mit Speise und Trank zu laben, לקדם ולא דרכה של אשה לקדם, die öffentliche Ausübung solcher internationalen Humanität aber zunächst von den Männern abhängt. Die Frauen trifft der Vorwurf nicht. Nicht zu übersehen dürfte auch der Wechsel des Numerus sein. Der Vorwurf der unterlassenen Labung wird im Plural ausgesprochen, 'ואי קדמו וגו'; es ist dies ja eine internationale Menschenpflicht, die von jedem einzelnen ihre Erfüllung erwartet. Der Versuch, Israel durch Fluchen zu vernichten, war aber von der nationalen Spitze, dem Könige von Moab, versucht worden und spricht sich darin nicht sowohl die völkerfeindliche Gesinnung der einzelnen Nationalen, als die der Nation im Ganzen aus: Dieser Fluchversuch steht daher in der Einheit וגו' שבר עליך וגו'.

Diese internationale Härte, Schroffheit und Unmenschlichkeit ist es auch, die Moab noch von den späteren Propheten vorgeworfen wird. Im Hinblick der über Moab hereinbrechenden Katastrophe wird Jesaias 15 u. 16 darauf hingewiesen, wie alle Nachbarbevölkerungen über Moab zu schreien hatten, כי הקיפה הועקה אה גבול מואב, wie in der Ferne man nur von Moabs Hochmut und Stolz und blindem Wüten, וגאווה וגאווה, hörte, so daß (dieselbst) als einziges das Verhängnis noch vielleicht abwendendes Süßmittel die Befehlung zur Milde und die Bethätigung derselben gegen unglückliche Flüchtlinge Moab auf der Mittagshöhe seines Glückes angeraten wird. „Schaffe Rat“, ruft ihm Jesaias zu, „übe Überlegung, mache, als wär's schon Nacht deinen Schatten im hellen Mittag, birg Verwiesene, verrate keinen Flüchtling, laß meine Verwiesenen bei dir eine Stätte finden, Moab, sei ihnen Schutz vor dem Räuber; denn Erpressung hört auf, Raub geht zu Ende, es schwindet der Gewaltstritt von der Erde, und in Milde wird ein Thron errichtet u. s. w.“

Wenn nach der Halacha an diesem Mangel internationalen Humanitätsgefühls, an diesem partikularen Nationalhochmut die moabitischen Frauen keinen Anteil hatten, so ist dies solchen Männern zur Seite doppelt hoch anzurechnen, und wohl dürfte in der Brust jener menschlich edeln Moabiterin Ruth, der großen Mutter des Davidischen Geschlechtes, die Glaube einer solchen alle Völkerscheiden überbrückenden Menschenliebe hell geleuchtet und einigen Anteil an dem Geist gehabt haben, der in den Hasentönen ihres Entsetzens den einftigen Morgen einer um Gott vereinten Völkerfamilie singt und der Herold dieser Morgenröte inmitten der Menschheit geworden ist — מאי רוח אר"י שוכתה ויצא" (Berachoth 7 b).

11. Ist unter dir ein Mann, der durch nächtliches Begegnis nicht rein ist, so gehe er außerhalb des Lagers hinaus, komme nicht in das Innere des Lagers.

12. Gegen Abendwende habe er sich erst in Wasser, und wenn die Sonne unter ist, komme er in das Innere des Lagers.

13. Und eine Stelle soll dir außerhalb des Lagers sein, dorthin gehest du hinaus.

14. Und einen Spaten sollst du bei deinem Rüstzeug haben, so daß, wenn du dich außerhalb niederlässest, du damit grabest, und das, was du zurücklässest, wieder zudeckst.

15. Denn Gott, dein Gott, wandelt in der Mitte deines Lagers, dich zu retten und deine Feinde vor dich hin-

11. כִּי־יְהִיָּה כָּךְ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא־
יְהִיָּה טָהוֹר מִקִּרְה־לַּיְלָה וַיֵּצֵא אֶל־
מַחוּץ לַמַּחֲנֶה לֹא יָבֹא אֶל־תּוֹךְ
הַמַּחֲנֶה:

12. וְהָיָה לַפְּנוֹת־עֶרֶב יִרְחַץ בַּמַּיִם
וַיָּבֹא הַשֶּׁמֶשׁ יָבֹא אֶל־תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה:

13. וְיָד תְּהִיָּה לְךָ מַחוּץ לַמַּחֲנֶה
וַיֵּצֵאָה שָׁמָּה הוֹיָן:

14. וַיִּתֵּךְ תְּהִיָּה לְךָ עַל־אֹזְנֶךָ
וְהָיָה בְּשִׁבְתְּךָ הוֹיָן וְחִפְרְתָה כְּהַ וְשִׁבְתָּ
וַיִּכְסֶיָה אֶת־צִאֲנֶךָ:

15. כִּי יְהִיָּה אֶלֶיְךָ מִתְּהַלֵּךְ וּ
בְּמִקְרֵב מִחֲנֶךָ לְהִצִּילְךָ וּלְתַתּ אֵיבֹיְךָ

Blick nach innen nicht verlieren, und dich vor jeglichem „Schlechten“ hüten. Dieses כל רע, welches im ספרי mit Hinblick auf das מאהריק auf im B. 16 zunächst auf solche Ausschreitungen, die, wie ערוה רמים, ע"ו, קללה השם, שפיכה דמים, קללה השם, die Gegenwart Gottes verschmerzen, מסלקין השכינה und auf הרע לשון bezogen wird, wird (Aboda Sara 20 b) in Zusammenhang mit dem unmittelbar folgenden B. 11 ganz besonders von allem Unkeuschen verstanden, das selbst mit bloßen Gedanken gemieden werden soll, שלא בלילה, טומאה לירי ויבא ביום ויבא לירי טומאה בלילה. Vor jedem unzüchtigen Gedanken sollen wir uns hüten und soll

WB. 11 u. 12. 'יהיה וגו' selbst im Kriegslager das 4. B. M. 5, 2—4 angeordnete מחנה שלוח hinsichtlich der מנופו עליו מוצאות היוצאות (siehe daselbst) beachtet werden; selbst im Kriegslager

WB. 13 u. 14. 'ויר וגו' von dem unvermeidlich Tierischen der menschlichen Leiblichkeit dem Anblick und der Erinnerung jede Spur entzogen bleiben. —

(Sam. I, 15, 12) אין יד אלא מקום שנא' והנה מציב לו יד ואומר איש על ידו: 12 und 4. B. M. 2, 17) ספרי יד bezeichnet eine Ortlichkeit, wahrscheinlich: eine für einen Zweck dargebotene Ortlichkeit, eine Gelegenheit, dem sonstigen Begriffe: Hand entsprechend. So Gezech. 21, 19 ברא וירד eine Ortlichkeit für etwas auswählen oder herrichten רח: ואהרא אהקין

יהר, sonst Nagel, Pflock, hier: ein spitzes Instrument zum Graben einer Vertiefung in die Erde. אינך, wie das rabbinische ויין כלי mit vorgesehntem א (vergl. להם): Rüstzeug.

B. 15. 'כי ר' אלהיך וגו': Dein Sieg ist durch die Gottesgegenwart in deiner Mitte bedingt, also, daß dein Sieg einen Sieg des Gottesreichs auf Erden bedeutet; und diese Gottesgegenwart in deinem Lager ist nicht in erster Linie durch deine Tapferkeit nach außen, sondern durch deine zu allererst gegen dich selbst gerichtete Tapferkeit

zugeben; so seien deine Lager ein Heiliges, daß er an dir keine Blöße schaue und sich zurückhalte, dich zu begleiten.

לְפָנֶיךָ וְהִנֵּה מִתְהַיָּךְ קָרוֹשׁ וְלֹא יֵרָאֶה כִּדְעוֹנֵת דְּבָר וְשָׁב מֵאַתְחָרֶיךָ: ׀

bedingt, daß du dich selber überwachest und „dich vor jedem sittlich Schlechten hütest“, also daß alles nackte Tierische des Menschen und alles daran Erinnernde aus deiner Umgebung, deinem Erscheinen, deinem Thun und Reden, deinem Denken und Fühlen zurücktrete; denn Gott schreitet deinem Lager nicht voran, sondern בקרב מחנך, wandelt im Innern deines Lagers mit jedem einzelnen deines Kreises (siehe Sota 3 b), darum sei dieser Kreis ein sittlich heiliger, lasse nirgend in deinem ganzen äußeren und inneren Wesen דבר „eine Blöße, in welcher Beziehung auch immer“ erblicken; denn nur um diesen Preis ist Gott dein Gott und wandelt mit dir und begleitet dich und zieht sich nirgend zurück, dich zu begleiten. מאהריך: du mußt voran gehen, und wenn der Weg, den du gehst, der rechte ist, dann begleitet dich Gott.

מחנך, Plural, wohl um damit das, was hier zunächst für ein Kriegslager ausgesprochen ist, in seiner Geltung für alle Kreise zu erweitern, in welchen wir uns zeitweilig oder bleibend aufhalten. Alle sollen sie das Gepräge reiner menschlichen Sittlichkeit tragen. Alle unsere Lebensräume, nicht nur unsere Gottes- und Lehrhäuser, sollen durch Gedanken an die aus der Gotteslehre zu schöpfende Erkenntnis unserer Lebensaufgaben, welche uns überall und immer erfüllen sollen, nicht weihelos sein; verwiesen aus ihnen alles an den tierähnlichen Anteil der menschlichen Leiblichkeit Erinnernde — בכסוי — verhüllt jede „Blöße“ am menschlichen Körper — , auf daß wir uns ungehindert der Geistesrichtung auf Gott und die Lehre seines Gesetzes hingeben können (והיה מחנך קרוש מקום הניתך ההא בקדושה) und die Lehre seines Gesetzes hingeben können (וטעמא משום דישאל מהרהרין תמיר בר"ה Raschi Sabbath 150 a); denn das ungetrübbte Bewußtsein von der geschiedenen persönlichen Wesenheit und sittlich freien Hoheit unseres durch den Gotteshauch mit unserem physisch gebundenen Leibe zeitlich vermählten Geistes, es bildet die allererste unerläßliche Basis unserer von Gott gewiesenen Lebensaufgabe, mit ihr steht und fällt alle Sittlichkeit und jeder Gedanke eines Pflichtlebens. Wie daher die גזמאה- und גזמאה-Gegebungen jeden Wahngedanken an tierische Gebundenheit aus den unserer sittlichen Erhebung und Heiligung des Lebens geweihten Kreisen des וקרשיו מקרש symbolisch verweist, so bannt dieses קרוש מחנה-Gezetz jede konkrete Erscheinung tierischer Leiblichkeit aus dem Gott und unserer Pflicht zugewandten Kreise unseres Denkens und Strebens vor ihm, auf daß wir uns der höheren Dignität unseres Gott verwandten und von Ihm mit göttlicher Freiheit ausgestatteten geistigen Wesens bewußt bleiben und keiner materialistischen Bahnvorstellung Raum geben, in welcher alle Sittlichkeit und jedes Pflichtleben zu Grabe geht. Daher denn die Sätze: ככל מקום ה"ח אסור לו לעמוד במקום — , מותר להרהר בדברי תורה חוץ מביה המרחץ ומביה הכסא — , מותר להנופח לפי שאי אפשר לו לעמוד בלא הרהור תורה כ"ה — , כומן ק"ש וחפלה והרהור כ"ה — , בהחלקה מצואה ומי רגלים — , בעשייה זרכיו גזמאה-צניעות (Berachot 22 b ff.). Alles Bestimmungen und jüdische Lebensgewohnungen, die immer die Grundwahrheit von der Doppelnatur des Menschenwesens dem jüdischen Bewußtsein präsent halten sollen, und deren hohe Bedeutsamkeit nie lebhafter zu würdigen sein dürfte, als so oft der Jude seine die sittliche Freiheit präzisierende Lebensbestimmung inmitten einer von Jahrhundert zu Jahrhundert wiederkehrenden materialistischen Verkümmung alles sittlichen Menschenadels unbeirrt durchzutragen berufen sein mochte. —

Vergleiche 1. B. M. S. 61. 66 u. 67.

16. Du darfst einen Sklaven nicht an seinen Herrn ausliefern, der sich zu dir von seinem Herrn rettet.

16. לֹא-תִסְגֵּר עֶבֶד אֶל-אֲדֹנָיו
אֲשֶׁר-יִנְצֵל אֵלָיך מֵעַם אֲדֹנָיו:

An unsere Sätze: 'ונשמרה מכל דבר רע וגו' (Verse 10 u. 11), mit welchen wir zur steten nach innen gerichteten Aufmerksamkeit auf uns selbst und zur Bewahrung unserer Züchtigkeit selbst in Gedanken geladen sind, knüpft Rabbi Pinchas ben Jair, der Mann, den seine Zeitgenossen selbst des unverweklichen Kranzes höchster Sittenadels würdigten, einen inhaltsreichen Ausspruch: 'ה'ר ונשמרה מכל דבר רע שלא יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה כלילא מכאן אמר ר' פנחס בן יאיר תורה מביאה לידי הירוח והירוח מביאה לידי טומאה כלילא מכאן אמר ר' פנחס בן יאיר תורה מביאה לידי פרישות פרישות מביאה לידי טהרה טהרה מביאה לידי קדושה קדושה מביאה לידי ענוה ענוה מביאה לידי יראה חטא יראה חטא מביאה לידי חסידות חסידות מביאה לידי רוח הקדש רוח הקדש מביאה לידי החיית המהים והסידות גדולה מכולן שנאמר או דברה כהון לחסידך (ההלים פט) ופליגא דרבי יהושע בן לוי דאמר ר' יהושע בן לוי ענוה גדולה מכולן שנאמר (ישעי' סא) רוח ד' אלקי' עלי יען משה ד' אוהי לבשר ענוים חסידים לא נאמר אלא (ירף) (Aboda Sara 20 b, nach der Lesart des Tosefta). Das Lernen des Gesetzes bringt zur Achtsamkeit, Achtsamkeit zur sittlichen Nüchternheit, Nüchternheit zur äußeren Reinheit, äußere Reinheit zur Enthaltbarkeit, Enthaltbarkeit zur inneren Reinheit, innere Reinheit zur Heiligkeit, Heiligkeit zur Demut, Demut zur Sündenfurcht, Sündenfurcht zur Liebeshingebung, Liebeshingebung zum heiligen Geist, heiliger Geist zur Wiederauferstehung, und ringen Liebeshingebung (חסידות) und Demut (ענוה) um die Palme. Nach Psalm 89, 20, wo die Prophetie dem חסיד, dem Manne selbstopfernder Liebesthat prädiert wird, wäre חסידות das höchste, nach Jesaja 61, 1, wo alle Heiliszukunft den ענוים, den Menschen selbstloser Demut verheißen ist, wäre ענוה das höchste. Diese Stufenleiter sittlicher Verbollkommung, deren erste Sprosse aus der geistigen Beschäftigung mit der göttlichen Gesetzeslehre hinansteigt, wäre der eingehendsten Ernährung nach der ganzen Tiefe und befehlenden Wahrheit ihres Inhalts wert. Wir wollen hier nur wiederholt erinnern, wie eine sich selbst beschränkende, selbst Erlaubtes sich versagende Enthaltbarkeit, worin man gemeinhin das Wesen des חסידות zu erblicken pflegt, die aber in Wahrheit nur dem Begriffe פרישות entspricht, hier nur als eine sehr frühe Vorstufe sittlicher Veredelung erscheint, während der Charakter: חסידות, חסידות, als Blüten- und Fruchtgipfel sittlicher Reife glänzt. Im übrigen dürften die meisten jener Tugenden, welche die Sprossen dieser sittlichen Stufenleiter bilden, zum größten Teile bereits in unserem Texte ihre Andeutung finden. Wir verzeichnen: והירוח: קדושה, כי יהיה וגו': טהרה, וכסית: נקיות, ויד וגו' ויצאת וגו' ויהר וגו': ררוות, ונשמרה כי ד' אלקיך מטהלך: רוח הקדש, ולא יראה כך וגו': ענוה ויראה חטא, והיה מחניך קדוש בקרב מחנך. Wenn diese Charaktertugenden hier nicht in der Stufenfolge jener Fortschrittsleiter erscheinen, so wolle man bedenken, daß es sich hier ja um eine gleichzeitige Bethätigung ihrer aller handelt und eben damit ja die Wahrheit sich ankündigt, daß auf dem Wege sittlicher Vollendung keine Vorstufe etwa durch eine spätere höhere erübrigt wird, sie vielmehr alle in ihrem Werte bleiben, ja mit jedem Fortschritte noch in ihrer Bedeutung steigen, und auf höchster Stufe selbst ihre vollendetste Bethätigung erreichen. Heißt es doch hier, daß erst hier, diese höchste oder zweithöchste Perle im Kranze der Charaktertugenden, zur wahren יראה חטא führe.

B. 16. לֹא הִסְגִּיר וגו'. Gittin 45 a wird der in unserem Texte besprochene Fall dahin erläutert: כעבד שכרה מחוצה לארץ לארץ הכהוב מדבר, es spricht von

17. Bei dir in deiner Mitte soll er sich niederlassen, an dem Orte, den er sich wählt, in einem deiner Thore, wo es ihm am besten ist; du darfst ihn nicht kränken.

17. עִמָּךָ יֹשֵׁב בְּקִרְבְּךָ בַּמָּקוֹם
אֲשֶׁר יִבְחַר בְּאַתֶּר שְׁעָרֶיךָ בְּטוֹב
לוֹ לֹא תוֹנְנֵנוּ: ׀

einem kanaanitischen Sklaven, der sich von seinem jüdischen Herrn aus dem Ausland in das jüdische Land geflüchtet. Dem haben die jüdischen Behörden Schutz und Fürsorge zuzuwenden, sie haben — nach der auch im 7^r rezipierten Auffassung des רמב"ם (Abadim 8, 10) — ihm jedenfalls die Freiheit zu bewirken, haben dem Herrn die Alternative zu stellen, dem Sklaven einen Freibrief auszustellen und dagegen einen Schuldbrief auf dessen Wert entgegenzunehmen, widrigenfalls hat das Gericht kraft der ihm innenwohnenden Expropriationsermächtigung ihn ohne weiteres frei zu sprechen. Er erlangt sodann als גר צדק das jüdische Bürgerrecht und steht unter der besonderen Agide des öffentlichen Rechts und Wohlwollens. Im Anklang an dieses Gesetz galt die Bestimmung, daß ein aus dem jüdischen Lande Auswandernder nicht befugt war, seine Sklaven wider deren Willen mit ins Ausland zu nehmen, und daß, wer seinen Sklaven nach dem Auslande verkaufte, ihm damit die Freiheit bereitete, יצא בן חורין (Gittin 43 b).

Wir haben bereits (1. B. M. S. 213 und 2. B. M. S. 122) die rechtliche Stellung des עבד כנעני im jüdischen Hause und im jüdischen Nationalkreise zu beleuchten Gelegenheit gehabt. Er ist Genosse des jüdischen Bundes und hat Teil an dem sittlichen Adel der Gesetzespflicht. Wir begreifen die ganze Größe des Kontrastes zwischen der menschenwürdigen Anschauung, die unter dem Regime des Gesetzesgesetzes im jüdischen Lande auch dem עבד כנעני bewahrt blieb, und der Auffassung des Sklaventums, die überall außer dem jüdischen Lande herrschte, und welcher auch der עבד כנעני eines Juden im Auslande ausgefetzt sein mußte, und glauben wir, wie in den Gesetzesbestimmungen (Verse 11—15) eine Pflege des sittlichen Momentes, so in diesen (Verse 16 u. 17) eine Pflege der internationalen Humanitätsgesinnung erblicken zu dürfen, welche beide nach den vorangehenden Gesetzesbestimmungen die hervorragenden Grundzüge des jüdischen Nationalcharakters bilden sollen.

(בערכין כט' א' מיירי לרב ביבי (1. B. M. 22, 20 u. 3. B. M. 25, 17) לא הוננו קרא דבטוב לו לא הוננו כגר תושב לכאורה היינו אליבא דת"ק דברייתא גטין מה א' שנדחה מפני קושיה ר' יאשי' אלא שיש לומר דלרב ביבי מיירי בעבד כנעני של נכרי שברח מה"ל לארץ שהוא נכרי גמור וכשניתן לו רשות לשבת בארץ הוא בתנאי שלא יעבוד ע"ז ואם כן הוא גר תושב דהא סתם עבד כנעני של ישראל כבר ישנו במצות כאשר וכשנעשה בן חורין הרי הוא גר צדק, ונראה דסברת רב ביבי היא כהרגום אונקלס עבד עממין, כלומר עבד כנעני של נכרים וזהו כוונת רש"י בפירושו לחורה כהרגומו (כלומר עבד כנעני של נכרי) דבר אחר אפי' עבד כנעני של ישראל עבל' דלא כרא"מ דס"ל דפירוש ראשון של רש"י הוא ישראל שנמכר לנכרי והנה מימרא דר' שמעון בן אלעזר שם דאין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיוכל נוהג היא אליבא דהלכתא מאין חולק וכן פסק הרמב"ם (הל' שמיטה י' ט' והל' ע"ז י' ו') והלכה זו בנויה על ג"ש דטוב טוב דרב ביבי ע"ש וא"כ צ"ל דקרא סתמא כתיב עבד אל אדוני ומיירי בין בעבד כנעני של נכרי בין בעבד כנעני של ישראל כנלע"ד).

Berfe 18 und 19 stehen wieder in enger Beziehung zu jenem sittlichen Momente und Berfe 20 und 21 enthalten eine Berichtigung jener internationalen Beziehungen.

22. Wenn du Gott, deinem Gott, ein Gelübde gelobst, verschiebe nicht es zu erfüllen; denn es wird Gott, dein Gott, es von dir einfordern und an dir würde Verfündigung haften.

23. Wenn du es unterlässest, Gelübde zu thun, so wird keine Verfündigung an dir haften.

22. כִּי־תִדְר לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ
לֹא תֵאָדָר לְשַׁלְּמוֹ כִּי־דָרַשׁ יְדָרְשֵׁנוּ
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כְּעִמְךָ וְהָיָה כָךְ הַמָּא:

23. וְכִי תִהְדָּל לְנָדָר לֹא־יִהְיֶה כָךְ
הַמָּא:

B. 22. **כי הרר וגו'.** Dieses Gesetz über Gelübde schließt sich enge dem Vorhergehenden an. Das **רביח**-Verbot beruht auf der Wahrheit, daß Gott der eigentliche Herr und Eigentümer alles dessen sei, was wir unser nennen, und darüber zu verfügen habe. Diesem fügt sich das Gesetz über Gelobungen an, weil durch sie auch innerhalb des uns gestatteten Verfügungsbereiches Gott auf das und an das ein noch besonderes Anrecht erhält, was wir Ihm geloben, und von ihm die Erfüllung des einmal Gelobten gefordert wird, obgleich in der Regel das Unterlassen eines jeden Gelobens Gott wohlgefälliger ist. Das Gelübdegesetz an sich bildet bereits ein besonderes Kapitel (4. B. M. Kap. 32; — siehe daselbst). Die hier ergänzenden Bestimmungen: **לא תאחר לשלמו** und **כי תהרהל לנדר וגו'.** sind, weil durch die nun eintretende Entfernung vom Heiligthum hinsichtlich eines großen Theils der **נדרים** und **נדבות**, deren Erfüllung nur im Tempel möglich ist, ein solches Geloben um so bedenklicher und zu einem pflichtwidrigen Verschieben der Erfüllung eine größere Veranlassung gegeben ist. Spricht doch auch unsere Gesetzesbestimmung nicht sowohl von **נדר**, welchen zunächst das Kap. 42 im 4. B. M. gewidmet ist, als vorzugsweise von **נדר**, deren Erfüllung größtenteils — mit Ausnahme von den auch dahin gehörigen **צדקה**, **נדר**, die in der Regel überall und immer erfüllt werden können — auf den Tempel und dessen Umgebung hingewiesen ist. So **א. ה. 5 b:** **כי תדור נדר וגו' אלו הרמין וההרמין וההקדשות הטאות ואשמות עלות ושלמים** (siehe daselbst).

Daß hier zunächst von Gelübden die Rede ist, die durch Leistungen mit Gütern des Eigentums ihrer Erfüllung harren, dafür spricht schon einerseits das **לא תאחר לשלמו**, für dessen Anwendbarkeit auf andere Gelübde sich nur schwer Fälle ermitteln lassen (siehe **Midarim 3 b**), andererseits, wie uns scheint, auch der Ausdruck: **כי דרש מעמך**, welches voraussetzt, daß irgend ein Gott zugesagtes Objekt noch pflichtwidrig **„עמנו“**, bei uns, in unserm Besitze ist.

לא תאחר לשלמו. Wir haben bereits zu 3. B. M. 23, 38 dieses Verbot erläutert und bemerkt, daß schon das erste **רגל** die Mahnung an Erfüllung des Gelobten bringt, deren Nichtbeachtung eine Übertretung des Gebotes **שמה והבאתם שמה** (5. B. M. 12, 5 u. 6) wäre, daß aber das Verbot **לא תאחר** erst nach pflichtwidrig vorübergegangenen drei **רגלים** übertreten wird. Für **צדקה**-Gelübde tritt aber dieses Verbot sofort ein, sobald Arme vorhanden sind, durch welche zur Erfüllung des Gelübdes Gelegenheit geboten ist (siehe daselbst).

B. 23. **כי תהרהל לנדר** (siehe zu 1. B. M. 28, 20). Gelübde thun ist an sich nicht nur nichts Verdienstliches, sondern gehört geradezu in den Kreis des Sündhaften. **א. ה. 5 b** ist Grundsatz der Weisen; selbst wenn das Gelübde erfüllt ist, war das Geloben an sich Sünde. Es wäre richtiger gewesen, daß Gute zu thun, ohne es gelobt zu haben; denn es heißt: **כי יהיה כן**

24. Was aber deine Lippen geäußert, das mußt du halten und erfüllen, wie du Gott, deinem Gotte, eine Weihung gelobt hast, was du mit deinem Munde ausgesprochen.

24. מוצא שפתיך תשמור ועשית
באשר נדרת ליהוה אלהיך נדרה
אשר דברת בפיו:

25. Wenn du in den Weinberg deines Nächsten kommst, so darfst du

חמישי. 25. כי תבא בנכרם רעף

nur das Enthalten von jeder Gelobung ist keine Sünde (Nedarim 77 b). הנודר כאלו בנה כמה, Gelübde thun gleicht dem Bamabauen zur Zeit des Bamaverbots (siehe Kap. 12, 13); beide versündigen sich, indem sie glauben, etwas Gott gefälliges „Besonderes“ zu thun (Nedarim 22 a ר"ן daselbst) wie שוארה לך הורה, heißt es in Beziehung auf נדרי אסור (Jerusalemi Nedarim XI, 1) „hast du an dem nicht genug, was dir die תורה verbietet?“ und ist es hinsichtlich נדרי אסור nach Nedarim 59 a מצוה לאיחשולי עליהן, eine Mizwa, sie zu einer etwaigen Lösung einer eingehenden Prüfung unterziehen zu lassen (siehe zu 4. B. M. 30, 3). Nur wie צרה צרה wie Jakob תוספרי) Chulin 2 b) oder im Kampfe mit der Sinnlichkeit, wie der Jüngling des שמעון הצדיק (Nedarim 9 b) werden נדרים gebilligt. Auch werden נדרים (הרי זו) נדרים von נדרים (הרי עלי) — siehe 4. B. M. 30, 3) unterschieden, und werden die ersten, wo die Erfüllung sofort durch Weihung und Widmung eines bestimmten Gegenstandes beginnt und Gelübdebruch nicht zu befürchten ist, von der Mißbilligung ausgenommen (Chulin 2 b und Nedarim 10 a).

B. 24. מוצא שפתיך תשמור (Schebuoth 26 b) wird mit Hinweis auf נדרי כל (2. B. M. 35, 5) gelehrt, daß eben für נדרי הקדש, von welchen unser Text zunächst spricht, schon der Gelübdevorsatz, גמר בלבו, ohne Ausdruck bindend ist, während für alle anderen Gelobungen, mit Ausnahme von נדרי צדקה, die in dieser Hinsicht den נדרי הקדש gleichstehen, der Grundsatz gilt, daß ein Gelübdevorsatz erst durch den Ausdruck perfekt und bindend wird, גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו (siehe zu 2. B. M. 35, 5 und 3. B. M. 5, 4). Jedoch gilt auch für נדרי הקדש der Grundsatz, daß, wenn das Gelübde nicht bloß gedacht, sondern ausgesprochen worden, בעיני פיו ולבו שוין, das Ausgesprochene mit dem Gedachten nicht im Widerspruch stehen darf; — siehe Thru-moth III, 8, ר"ש daselbst).

הרי עלי. 3. B. מ. הרי עלי נדר, כאשר נדר לה' אלדיך נדרה, übernimmt die Verpflichtung, Gott ein Opfer zu bringen. נדרה mit der Formel הרי זו עולה, weiht einen Gegenstand, 3. B. ein Tier zum Opfer. Nun ist es klar, daß bei allen נדרי הקדש, 3. B. beim Opfergelübde, zwischen der Gelobung und der Erfüllung, d. i. der Darbringung, ein Weiheact liegt, mit welchem ein Tier zu dem angelobten Opfer geweiht wird. Jedes נדר faßt daher eine נדרה in sich. Jedes הרי עלי gelobt ein Tier zum עולה zu weihen und es dann als solches darzubringen. Wenn nun hier der Text bei נדר diesen נדרה-Zwischenact hervorhebt, כאשר נדרה, so will damit nach Sebachim 2 a zugleich angedeutet sein, daß es Fälle giebt, in welchen der aus einem נדר hervorgegangene נדרה-Act zu einer selbständigen נדרה wird, durch welche das נדר nicht seine Erfüllung erreicht, 3. B. in den Fällen, wo ein עולה durch קרבן שני קדש oder שני בעלים כשר ושלם bleibt, aber לבעלים לא מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרה וגו' נדרה היא (siehe 3. B. M. 30) לשם חובה (siehe 3. B. M. 30) נדרה נדר הוא אלא אם כמה שנדרה עשית היא נדר ואם לאו נדרה היא (Sebachim 2 a).

25 u. 26. Es schließt der Abschnitt mit zwei Sätzen, die ebenso wie das vorhergehende Zinsverbot in dem unbefchränkten Verfügungsrecht wurzeln, welches Gott

Beeren nach deinem Verlangen zu deiner Sättigung essen, aber darfst in dein Geräte nichts thun.

26. Wenn du in das Korn deines Nächsten kommst, so darfst du Körner mit deiner Hand abrupfen, aber darfst die Sichel nicht schwingen über das Korn deines Nächsten.

וְאֶכְלֶתָּ עֲנָבִים בְּנִפְשֶׁךָ שְׂבִיעֶךָ וְאֶל־
כְּלִיֶּךָ לֹא תִתֵּן: ׀

26. כִּי תָבֹא בְקִמְתָּ רֵעֶךָ וְקִמְצַתָּ
מְלִילֹת בְּיָדְךָ וְחֶרְמֵשׁ לֹא תִנְיֶה
עַל קִמְתָּ רֵעֶךָ: ׀

sich bei Gründung unseres Volksvereins über all unser Eigentum vorbehalten und dem Aufbau eines Volkslebens auf dem aus Liebe und Recht gewobenen Pflichtgefühl zu Grunde gelegt. Er erteilt hier dem jüdischen Ackerbesitzer die Pflicht, dem Arbeiter freien Genuß von der auf seinem Felde gereiften Frucht, an deren Schnitt undlese er beschäftigt ist, zu gewähren, und erteilt dem Arbeiter die Pflicht, sich in der genau umschriebenen Grenze dieser Befugnis zu halten und sich vor jedem Mißbrauch zu hüten.

כי תבוא, bezeichnet nämlich nicht ein regelwidriges, zufälliges Hingeraten, sondern das regelmäßige berechnete Hineinkommen des Arbeiters, כפועל הכתוב מרוב (B. M. 87 b. Es wird dort auf das den regelmäßigen Sonnenuntergang bezeichnende תבוא לא תבוא hingewiesen, mit welchem im nächsten Kapitel, Vers 15, die Fristgrenze für den am Tage fällig gewordenen Lohn eines Arbeiters bestimmt wird). Er ist auch mit כלי und חרמש dort, mit zum Einsammeln der Früchte bestimmten Gefäßen und mit zum Schneiden des Kornes zu gebrauchender Sichel.

Ebenso wie dem Arbeiter hier eine Genußbefugnis an der im Feld und Acker stehenden Frucht, כמחובר, an der er beschäftigt ist, so wird ihm auch, ähnlich dem שור (Kap. 25, 4), ein solches Recht an bereits geschnittener und gelesener Frucht, בחלוש, eingeräumt, bei welcher er beschäftigt ist. Allein diese Befugnis ist genau auf die durch den Wortlaut des Gesetzes gegebene Grenze beschränkt. Sie ist überhaupt nur auf Bodenerzeugnisse, מן הארץ, דבר שגידולו מן הארץ, קמה, כרם, ריש beschränkt und beginnt bei מחובר nur in dem Momente, in welchem die Natur bereits das ihrige gethan hat, ובשעה גמר מלאכה, und der Mensch mit „Korb und Sichel“ bereit steht, das von der Natur Vollendete „sich“ zu nehmen, und sie dauert bei תלוש nur so lange, als die dem Boden entnommene Frucht noch wie ריש, die durch Eintritt der מעשר oder הילה-Pflicht bezeichnete Vollendung für den Menschengebrauch nicht erreicht hat, בחלוש מן הקרקע, במחובר ובחלוש, zusammenengenommen also, ער שלא נגמרה מלאכתו erst dann und so lange der Arbeiter beschäftigt ist, die von der Natur vollendete Frucht für den Menschengebrauch fertig zu stellen. Nicht früher und nicht später, somit auf der Schwelle des das egoistische „Mein“ erzeugenden Gedankens der Menschenherrlichkeit, streut Gottes Gesetz die Saaten des aus Liebe und Recht nach beiden Seiten hin wirkenden Gedankens der „Pflicht“ (siehe B. M. 87 a f.)

גסה, ואכלתה ולא מוצץ ענבים ולא ענבים ודבר אחר וכו' שבעך ולא אכילה גסה die Frucht nur essen, nicht aber nur den Saft davon genießen und den Rest wegwerfen, darf sie auch nur allein genießen, nicht aber mit irgend einer Zusatz, durch welche man mehr davon essen kann, darf nur, so weit hinreicht, seinen Appetit zu stillen, nicht aber unmäßig davon essen (daselbst).

מלילות, aus Beza 12 b וגו' מלילות ומפרכין קטניות וגו' מלילות ist ersichtlich, daß das Aushäusen der Körner aus den Ähren bedeutet, daher sind מלילות die aus-

Kap. 24. V. 1. Wenn ein Mann sich eine Frau aneignet und ehelicht sie, so sei es, wenn sie keine Zuneigungswürdigkeit in seinen Augen findet, weil er eine klageberechtigende Blöße an ihr gefunden, und er schreibt ihr einen Scheidebrief und giebt ihn in ihre Hand und entläßt sie damit aus seinem Hause,

כד. 1. כִּי־יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבִעְלָהּ וְהָיָה
אִם־לֹא תִמְצָא־תָן בְּעֵינָיו כִּי־מִצָּא
בָּהּ עֲרֹתָ דְבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר
כְּרִיתָתָ וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשָׁלְחָהּ מִבֵּיתוֹ:

gehülften Körner. Oder es heißen die frischen abgepflückten Ähren so, aus welchen man die Körner mit der Hand herausnimmt.

Kap. 24. V. 1. Es folgen nun in diesem Kapitel Gesetze, welche die Heiligkeit der Ehen, die staatliche Rücksicht für die Unge störtheit des häuslichen Glückes des einzelnen und für dessen Erwerbsfähigkeit, die Unantastbarkeit der persönlichen Freiheit, das Aufmerken auf die Gottesmahnungen zur Pflege aller sozialen Tugenden, die Beschränkung des Pfändungsrechts, die Gewissenhaftigkeit gegen Lohnarbeiter, den Rechtsschutz und die Wohltthunspflicht gegen Witwen und Waisen und Fremdlinge, den in das Land Ziehenden, teils neu, teils wiederholt und ergänzt, als Pflichten des vollstümlichen Zusammenlebens ans Herz legen, deren Erfüllung ein ganz besonderes Augenmerk eines jeden einzelnen Kreises in der nunmehr eintretenden Vereinzelung sein muß, wenn das Heil im Lande erblühen und sich Israel als das aus dem Jammer egyptischen Menschendruckes erlöste Gottesvolk bewähren soll.

Verse 1—4 enthalten Bestimmungen über das Schließen und Auflösen der Ehen. Offenbar ist das Vers 4 enthaltene Verbot, מחור גרושתו לאחר שניאא, der eigentliche Gegenstand dieser Gesetzesausprüche, welchem die Ehe schließenden und auflösenden Modalitäten als Vorderfäße vorangehen. Eben um dieses Verbotes willen, durch welches ein schändlicher Mißbrauch des Gesetzes selbst zu scheinbar legaler Unzucht verhütet werden soll, blieben diese Eheschließungs- und Lösungsbestimmungen dem Compendium für die ins Land Ziehenden vorbehalten, bei welchen ein solcher die Sittlichkeit des ganzen Landes untergrabender Mißbrauch in ihrer mehr sich selbst überlassenen Vereinzelung am meisten zu befürchten stand, worauf ja auch der Schluß וְגַיְי הַחַטָּיִם וְגַיְי hinweist.

Wir haben schon zu Kap. 22, 13 angemerkt, wie die jüdische Ehe durch zwei getrennte Handlungen vollzogen wird, durch קידושין (אירוסין) und נשואין, wovon die erste das Verhältnis der persönlichen Angehörigkeit, die zweite die Aufnahme der Frau in das Haus des Mannes mit allen Konsequenzen begründet. Dieser erste Akt, קידושין, ist hier durch כִּי יִקַּח bezeichnet, es ist die persönliche Aneignung der Frau durch den Mann. Wie der Ausdruck לָקַח enthält und durch גַּיְי קִיחָה, גַּיְי קִיחָה von קִיחָה קִיחָה, גַּיְי קִיחָה (1. B. M. 23, 13. — siehe daselbst S. 319; —) Kiduschin 2 a näher erläutert wird, geschieht diese Aneignung in der Form eines Erwerbaktes. Der Mann giebt der Frau vor Zeugen einen Perutawert mit den Worten הֲרִי אַתְּ מְקוּדֶשֶׁת לִי u. s. w. und indem die Frau dieses Wertobjekt in diesem Sinne vor Zeugen hinnimmt, giebt sie sich dem Manne hin, wird sie ihm מְקוּדֶשֶׁת, geheiligt und wie הַקִּדּוּשׁ für jeden andern unnahbar, דָּאִסֵּר לָהּ אֲכַל עֲלֵמָא כַּהֲקִישׁ (Kiduschin 2 b). Diese Eheschließungsform heißt כִּדּוּשֵׁי כֶּסֶף. An dem וְגַיְי וְהִיחָה וְגַיְי des Vers 2 lehrt die Halacha noch eine zweite Form: קִדּוּשֵׁי שֵׁטֶר, durch Übergabe und Entgegennahme einer die קִדּוּשֵׁי-Formel enthaltenden und zu diesem Zweck speziell verfaßten Schrift. Es wird nämlich (B. 2) die Aneignung an einen anderen Mann, וְהִיחָה לְאִישׁ אַחֵר, mit dem Scheiden

aus dem Hause des ersten, ויצאה מכיהו, zusammengestellt und damit auch für die קידושין-Aneignung der schriftlichen Form eine Billigkeit erteilt, wie dies für die Scheidung die einzige gesetzliche Weise ist. מקיש הויה ליציאה מה יציאה בשטר אף הויה בשטר (Kiduschin 5 a und 9 b).

Daß mit diesem Akt der אירוסין, obgleich das persönliche Band geschlossen und die Frau für jede andere Verbindung אסורה ist, gleichwohl die לקוחין, das völlige Eingehen der Frau in die Persönlichkeit des Mannes noch nicht vollendet, vielmehr durch einen anderen Akt bedingt ist, das ist aus dem Text des Gesetzes klar. Kap. 20, 7 heißt es: ומי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה, es findet also nach אירוסין noch ein לקוחין-Akt statt. Ebenso unterscheidet das נדרים-Kapitel (4. B. M. 30, 7 u. 11) ואם היה היתה לאיש את ארוסה-Stand, wo sie hinsichtlich ihrer Gelübde dem Vater und dem Manne gemeinschaftlich untersteht, und נדרה אשה נדרה, und wo das Bestehen ihrer Gelübde von Zustimmung des Mannes allein bedingt ist (siehe daselbst). So ist auch aus dem מצוה-שם רע ע (Kap. 22, 13—21) klar, daß so lange die בקורשה noch כביה אביה ist, sie den ארוסה-Charakter trägt, und erst mit der Übergabe an den Mann, אה כתי נהיה לאיש, zum Übergehen in dessen häuslichen Kreis, sie eine נשואה, eine Vollverheiratete wird. In der That lehrt auch die Halacha, daß der mit קידושין begonnene Ehestand erst durch הופה vollendet wird (Kiduschin 5 a u. b). הופה ist aber das bleibende Eingeführtwerden der Frau in das Haus des Mannes, das symbolisch durch deren gemeinsames Zusammentreten unter eine Überdachung (בדאחין טליה), eingeleitet wird. Erst mit הופה wird eine geschlechtliche Annäherung gestattet und treten die gegenseitigen vermögensrechtlichen Beziehungen, sowie die Bestimmungen über Gelübde und כהן טומאה beim כהן (3. B. M. 21, 2) in Kraft, Bestimmungen, unter welchen die vermögensrechtlichen auch erst mit den im Lande beginnenden normalen Erwerbs- und Nahrungsverhältnissen ihre wahre Bedeutung erhielten.

והיה אם לא תמצא וגו' (siehe zu 1. B. M. 6, 8). הן ist ganz besonders der Charakter der Frau, der sie der hingebenden Zuneigung des Mannes würdig sein läßt. So Prov. 11, 16. אשה הן חהמך כבוד ועריצים יחמכו עשר, wie Mächtige an Reichtum, so hält eine der Liebe ihres Mannes würdige Frau an Ehre fest. Den Ausdruck דבר kennen wir bereits in den Rechtsbeziehungen zwischen Männern und Menschen als Bezeichnung einer gerichtlichen Behauptung, Anspruch, Klage (siehe Kap. 19, 15). Es kann nun — wie im Jeruschalmi Ende Gittin bemerkt wird — als Rechtsgrund der hier zugelassenen Scheidung nicht, wie ב"ש es auffaßt, ein wirkliches Eheverbrechen, ein דבר ערוה verstanden sein, welches nach 4. B. M. 5, 13 eine Fortsetzung der Ehe verbieten und die Scheidung zur Pflicht machen würde. Denn Vers 4 wird die Wiedererschließung der Ehe mit dem ersten Mann nur nach geschehener Wiederverheiratung untersagt. Es muß demnach also ohne dieselbe die Fortsetzung der ersten Ehe nach dem Gesetze gestattet gewesen sein. Gittin 90 a wird daher auch bemerkt, daß, wenn nur דבר ערוה zur Scheidung berechtigen sollte, es dann nicht דבר ערוה, sondern ערוה heißen würde. דבר ערוה geht offenbar über den Begriff ערוה hinaus und ergiebt die Zulässigkeit der Scheidung durch jedes דבר, durch jedes Benehmen der Frau, welches dem Manne zur Klage wegen Unmöglichkeit einer Fortsetzung der Ehe Grund erteilt, ein Benehmen, welches ב"ה im Gegensaße zu dem דבר ערוה des ב"ש beispielsweise הקדיחה אפילו העבילי, selbst wenn die Frau auch nur absichtlich die Speisen des Mannes ungenießbar macht. Es heiße aber nicht nur דבר ערוה, sondern דבר ערוה, um zugleich anzudeuten, daß selbst, wenn eine Frau ערוה משום geschieden worden, ihr doch die Wiederverheiratung mit einem andern gestattet sei. Gleichzeitig ergiebt sich aus דבר ערוה, daß der Scheidungsgrund durch zwei Zeugen konstatiert sein müsse, nach dem Kanon: על פי יקום דבר (Kap. 19, 15).

וּכְתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתוּת וְנָתַן בִּידָה וּשְׁלַחָהּ מִכִּיתוּ. Mit diesen drei Sätzen ist die Form der Handlung präzisirt, durch welche eine Ehescheidung zu vollziehen ist. וכּתב: wie bei der Eheschließung קידושין ist auch hier bei גירושין der Handlende der Mann; im jüdischen Rechte steht sowohl bei Eheschließungen als bei Scheidungen der Beförde nur die Beaufichtigung und ordnungsmäßige Leitung der Handlung, סידור קידושין ונטין, keineswegs die Vollziehung zu. Für גירושין giebt es aber nur die eine Weise: die Schrift durch die schriftlich fixierte Scheideformel, כְּכַחֲכֵיהָ מִחֲגֵרֶשָׁה בכּף (Gittin 21 b), und zwar כּתב וגו' וּנְתַן וגו': die Schrift muß von dem Manne selbst oder durch einen von ihm dazu Beauftragten geschrieben werden, und וּכְתַב וְלֹא חֶקֶק, die Schriftzüge müssen direkt und nicht indirekt durch הוֹק תּוֹכוֹ (siehe Kap. 6, 8) hergestellt sein (daselbst 20 a); לְשִׁמָּה, וכּתב לָהּ, die Schrift muß im Namen des Mannes mit ausdrücklicher Bezug auf die damit zu scheidende Frau hergestellt sein, sie muß לשמו geschrieben sein (daselbst 24 a u. b); סֵפֶר כְּרִיתוּת: סֵפֶר ist nicht das Material der Schrift, sondern דברים, der Inhalt, und zwar muß dieser Inhalt nicht beschränkt ausgesprochen (daselbst 21 b); וּכְתַב וְנָתַן וגו': כְּתִיבָה אֵלָּא, וכּתב וגו' וּנְתַן וגו': כְּתִיבָה וְנִתְּנָה יצא זה שמחוסר כתיבה וקציצה ונתינה werden, daß sie sofort nach Vollendung des Schreibens übergeben werden kann, nicht aber, daß sie noch erst, um übergeben zu werden, des Kostrennens oder Abschneidens bedarf (daselbst).

Alle diese Bestimmungen lassen sich in den einen Begriff zusammenfassen: statt eines bewußten und absichtsvollen Ausspruchs in Wort, eine ebenso bewußte und absichtsvolle Verkörperung des Scheidegedankens in Schrift mit unausgesetzter Richtung der Gedanken auf diesen Zweck, und zwar also, daß mit dem Niederschreiben, wie das Wort zum Ausspruch, so die Schrift zur Übergabe vollendet sein muß.

וּכְתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתוּת וְנָתַן בִּידָה וּשְׁלַחָהּ מִכִּיתוּ (daselbst 77 a), die also von ihm oder durch ihn angefertigte Scheidungsurkunde hat der Mann der Frau in die Hand oder in einen ihr Eigentumsbereich bildenden Besitzraum zu „geben“, so daß mit der Übergabe die Urkunde ihr Eigentum wird. יד bedeutet hier רשות wie המצא במצא בידו (2. B. M. 22, 3; — siehe daselbst S. 265). Mit Gelangung des Scheidebriefes in ihr Eigentumsbereich tritt jedes bisherige Anrecht des Mannes an dasselbe zurück und wird es ausschließlich ihr רשות באין כאחד (daselbst 76a), so daß sich darin die erste konkrete Folge der Scheidung sofort ausdrückt.

וּכְתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתוּת וְנָתַן בִּידָה וּשְׁלַחָהּ מִכִּיתוּ ist nicht noch eine dritte Handlung, sondern bezeichnet den Zweck und die Wirkung des וּנְתַן וכּתב und den auszuspreekenden Sinn, in welchem der Scheidebrief zu übergeben ist, es muß dies גירושין לשם geschehen. So im ספרי: וּנְתַן בִּידָה: וּשְׁלַחָהּ מִכִּיתוּ עַד שִׁיאֲמַר לָהּ הֲרִי זֶה גִיטךָ, אָמַר לָהּ כִּנְסִי שֶׁטֶר חוֹב זֶה אֵינוֹ נָט עַד שִׁיאֲמַר לָהּ הֲרִי זֶה גִיטךָ (daselbst 78 a).

Es heißt daher auch nicht, etwa wie גרושה מאשה (3. B. M. 21, 7): וּגֵרֶשָׁהּ מִבֵּיתוֹ, welches eine konkrete Entfernung aus dem Hause als etwa letzten Scheidungsakt ausdrücken würde, sondern וּשְׁלַחָהּ. וּשְׁלַחָהּ heißt nämlich nur höchst selten: fortschicken, entfernen. Seine eigentliche Bedeutung ist immer eine negative, ein Loslassen, Freilassen, sich selbst Überlassen, Entlassen, Nichtzurückhalten zc. Aus den zahlreichen Stellen, in welchen es immer in solcher Bedeutung vorkommt, verzeichnen wir nur einige charakteristische. So וּשְׁלַחָהּ מִבְּנֵי וְגו' (2. B. M. 4, 33) und so immer ferner die Entlassung des Volkes aus Pharaos Notmäßigkeit. וּשְׁלַחָהּ לָכֶם אֶת אֲחֵיהֶם (1. B. M. 43, 14), כִּי מִי שְׁלַח פָּרָא חֲפָשִׁי (Sam. I., 24, 20), וּשְׁלַחוּ כַּדָּרֶךְ טוֹבָה, לְשַׁלְּחֵנוּ (Sam. II. 3, 22), וּשְׁלַחוּ וְיִלְךְ (Job 39, 8), וּשְׁלַחָהּ מִבְּנֵי וְגו' (2. B. M. 21, 26). Heißt doch auch die Verheiratung von Töchtern, deren Entlassen aus väterlichem Hause: וּשְׁלַחָהּ מִבְּנֵי הַהוּצָה, וּשְׁלַחָהּ מִבְּנֵי הַהוּצָה (2. B. M. 21, 26).

(Richter 12, 9). Unbezweifelt bezeichnet daher auch hier ושלחה מביהו nicht eine räumliche Entfernung aus dem Hause, diese bezeichnet erst das ויצאה מביהו des nächsten Verses als natürliche Folge der Scheidung. ושלחה מביהו ist aber nichts als Ausdruck der Rechtswirkung des Scheideaktes: das Lösen des bisherigen Ehebandes und das Entlassen aus der Hörigkeit an den Mann. Somit ist es der spezifische Gegensatz zu dem Begriff לְקוּחַים וְגו', כִּי יָקַח וְגו', welches die Eheschließung bezeichnete. Damit wurde ein קנין vollzogen, aus welchem die Frau durch den Scheideakt entlassen wird. Sie wird damit sich selbst wieder gegeben. Daher giebt Onkelos auch das שלח hier durch פטר wieder, das ja ein Freimachen, Entlassen bedeutet, und so auch den ganzen Rechtsbegriff der Scheidung כריחה durch פטורין, גט פטורין, während er 3. B. M. 21, 7. 14, 22 u. 13 durch הרך wiedergiebt.

ינהו ושלחה מביהו, die sie fordert daher, daß er ihr den Scheidebrief in dem Sinne, sie damit der Hörigkeitsbeziehung zu ihm zu entlassen einhändige, und daß sie ihn in diesem Sinne empfangt. Daher auch (Zebamoth 113 b) nur eine solche Frau scheidungsfähig ist, יודעת לשמור גטה, die ein Verständnis von den personenrechtlichen Folgen des entgegenzunehmenden Scheidebriefes hat, nicht also eine Irrsinnige, שוטה, die משלחה והזורה, die nach der Entlassung doch wieder ins Haus des Mannes zurückkehrt.

Wiederholt wird somit hier (Verse 1, 3 u. 4) der Scheidung die Bedeutung eines rein personenrechtlichen Aktes, der Aufhebung einer Rechtsbeziehung erteilt, und wird (Kiduschin 41 a) an dem wiederholten שליחה-Ausdruck zugleich die Halacha festgehalten, daß eine solche Rechts-handlung auch in Vertretung, ע"י שליח, durch einen vom Manne bestellten Vertreter, שליח הולכה, oder durch einen von der Frau bestellten Vertreter, שליח קבלה, vollzogen werden könne, und auch für גירושין der auch sonst schon gegebene Kanon כמוהו של אדם שלוחו zur Anwendung komme (siehe 2. B. M. S. 103 u. 260, sowie 4. B. M. zu Kap. 18, 28).

Der גירושין-אקט sowohl als der גירושין-אקט ist nur in Gegenwart zweier zum Zeugnis tüchtigen Zeugen vorzunehmen, und bedingt deren Anwesenheit die Vollgiltigkeit des Aktes. Es gehört zum Wesen der גירושין, daß wie oben Vers 1 bemerkt, die Frau dadurch כהקדש אכיל עלמא אכיל, und ebenso zum Wesen der גירושין, daß sie damit wieder אדם מותרת לכל אדם werde. Jener allgemeine איסור wie dieser allgemeine היחר kann aber dem allgemeinen, nach dem Kanon, רבך יקום עדים (Kap. 15; siehe daselbst), nur durch zwei gültige Zeugen konstatiert werden, ohne sie wird weder der איסור durch גירושין, noch der היחר durch גירושין zur Verwirklichung kommen. Die Anwesenheit zweier tüchtiger Zeugen gehört daher bei diesen beiden Akten wesentlich zu deren Vollgiltigkeit, während bei anderen Rechtsverträgen die Zeugen nur einem etwa künftigen Ableugnen der Parteien vorbeugen sollen, אלא לשקרא לא איברי סהרי אלא לשקרא (Kiduschin 65 b; — siehe יהושע פני daselbst).

Darüber, ob ערי מסירה כרהי oder ערי חתימה כרהי der Urkunde oder die Zeugengegenwart bei der Übergabe das Wesentlichere ist, differieren ר' אלעזר und ר' מאיר. Die rezipierte Halacha folgt ר' אלעזר, daß ערי מסירה כרהי. Die Praxis fordert die Funktion von Zeugen zu beidem (Gittin 4 a u. 86 a).

Wir haben bereits an einem anderen Orte (Zeschurun, X. Jahrgang) den wohlthätigen Einfluß entwickelt, welchen die juridische Möglichkeit der Scheidung für die Zunität der jüdischen Ehen und für die Reinheit und das Glück des jüdischen Familienlebens geübt, haben insbesondere auch darauf hingewiesen, wiewohl eine hohe Wertschätzung des jüdischen Weibes das Gesetz in seinem Volke voraussetzen mußte, indem es den Entschluß zur Scheidung zunächst der Brust des Mannes mit voller Veruhigung anvertraute, und wie es eben keinen Fortschritt bedeuten dürfte, wenn nach mehr als zweitausendjährigem in großem ganzen mißbrauchsosem Bestande man die Notwendigkeit erkannte,

2. und sie scheidet aus seinem Hause und geht und wird eines andern Mannes;

3. und nun haßt sie der letzte Mann und schreibt ihr einen Scheidebrief und giebt ihn in ihre Hand und entläßt sie damit aus seinem Hause; oder wenn dieser letzte Mann, der sie sich zur Frau angeeignet hat, stirbt:

4. so soll ihr erster Mann, der sie entlassen hat, nicht befugt sein, sie sich wieder anzueignen, seine Frau zu werden, nachdem sie durch ihn veranlaßt worden

2. וַיִּצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהִלְכָה וְהָיְתָה
לְאִישׁ אֲחֵר׃

3. וּשְׂנֵאתָ הָאִישׁ הָאֲחֵרוֹן וְכָתַב
לָהּ סֵפֶר בְּרִיתוֹ וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְחָהּ
מִבֵּיתוֹ אִם כִּי יָמוּת הָאִישׁ הָאֲחֵרוֹן
אֲשֶׁר-לָקַחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה׃

4. לֹא-יֹכֵל בְּעֵלָהּ הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר-
שִׁלְחָהּ לָשׁוּב לְקַחְתָּהּ לְהָיִית׃ לוֹ

einem Mißbrauch durch Rechtsbeschränkung vorzubeugen. Wir gestatten uns, auf jene Abhandlung über die Stellung des jüdischen Weibes hinzuweisen und begnügen uns, hier nur die Gedankentiefe hervorzuheben, mit welcher das Gesetz unmittelbar auf das Gesetz über Scheidung (V. 5) die Bestimmung 'כי יקה איש אישה הרשה וגו' folgen läßt, eine Bestimmung, die, wie wohl kaum eine andere, den über alles hohen Wert bekundet, welchen das Gesetz dem Weibe und der Mannespflicht für das heitere Glück des Weibes in einer Weise zuerkennt, deren sich wohl kein anderer Menschenkreis auf Erden rühmen konnte und — kann.

Zunächst folgt jedoch noch erst Verse 3 u. 4 eine Klausel, durch welche ein Mißbrauch des Gesetzes selbst zu scheinbar legalem unethischem Vorgehen verhütet werden soll. V. 2. וְהָיָה לְאִישׁ אֲחֵר׃ (siehe zu V. 1). וְהָיָה לְאִישׁ אֲחֵר׃ ist der Ausdruck für die persönliche Aneignung durch Kידושין. Das folgende Verbot der Wiederverheiratung mit dem ersten Mann hat nur statt nach Wiederberehelichung der Geschiedenen, nicht aber nach unethischem Vergehen als Geschiedene, איסור טהויר גרשהו, משינאה, aber nicht משונתה. Und es hat schon statt, wenn auch nur Kידושין mit dem zweiten vollzogen worden, obgleich sie noch ארוכה geblieben. Beides ist durch den Ausdruck אחר וְהָיָה לְאִישׁ אֲחֵר׃ gegeben. Das erste ist auch schon durch den ganzen Vers 3 klar, in welchem offenbar אישׁ vorausgesetzt wird, das nur durch גט oder מיתה gelöst werden kann (Sota 18 b und Zebamoth 11 b).

V. 3. וְשִׁלְחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִּי יָמוּת. An dieser Zusammenstellung des Mannestodes mit Scheidung (Kiduschin 13 b) gelehrt, daß, obgleich durch Heirat entstandene ירויות wie Stiefmutter, Schwiegertochter, Oheimsfrau, selbst nach Auflösung der Ehe durch den Tod des Vaters, des Sohnes, des Oheims fortbauern, doch das Eheband, der איסור אישה אישׁ, mit dem Mannestode völlig gelöst ist und der Wiederverheiratung einer Witwe nicht mehr im Wege steht (sobald der Tod des Mannes nach jüdischem Gesetze konstatiert und die הכחנה-Frist (Zebamoth 42 a) wie eventuell die מעוברת חכרו und die מיניקה-Frist (daselbst) verstrichen ist. —

V. 4. אַחֵרִי אִשֶׁר הִטְמָאָהּ. Es bedarf einer eingehenden Erwägung, worauf sich dies bezieht. Wir wissen aus 4. V. M. 5, 13, 14, 19, 20, 28 u. 29, daß ein Vergehen gegen die Heiligkeit des Ehebandes durch den Ausdruck טומאה bezeichnet wird, sowie 3. V. M. 18, 24 f. geschlechtliche Vergehen überhaupt טומאה heißen und daselbst Vers 20 Ehebruch insbesondere טומאה genannt wird, וְאֵל אִשָּׁה עִמִּיהָ וְגו' לטמאה בה, וְאֵל אִשָּׁה עִמִּיהָ וְגו' לטמאה בה, וְאֵל אִשָּׁה עִמִּיהָ וְגו' לטמאה בה. Nun ist ja die Wiederverheiratung einer rite Geschiedenen etwas völlig Gesetzliches, hierin

war, aufzuhören für ihn rein zu sein; denn das ist ein zu Verabscheuendes vor Gott, und du sollst das Land nicht versündigen, welches Gott, dein Gott, dir zum Erbe giebt.

לְאִשָּׁה אֶחְרֵי אֲשֶׁר הִפְמָאָה פִּי-
הוֹעֵבָה הוּא לִפְנֵי יְהוָה וְלֹא תִחַטְּאוּ
אֶת-הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֵיךָ נָתַן
לְךָ נַחֲלָה: ׀

kann somit an sich keine טומאה liegen. Ebenso wenig in der zweiten Scheidung, da das הוטמאה אשר אחרי וגו' ja eben so auch nach Lösung der zweiten Ehe durch den Tod des Mannes statt hat, או כי ימות וגו'. Wenn daher objektiv in dem Charakter und dem Verfahren der Frau nichts dem Prädikat טומאה Entsprechendes zu finden ist, so kann dies nur ein relatives Verhältnis, eine Beziehung zum ersten Manne sein, dem ist sie einmal eine טומאה — in geschlechtlicher Beziehung gleichbedeutend mit איסור — geworden und kann ihm nicht wieder מותרת werden. Nun giebt es nur einen einzigen Moment, in welchem sie für den ersten Mann ein איסור geworden, es ist dies der Moment der קידושין mit dem zweiten. Wie sie damit כהקדש wurde ja auch eine jede Wiederannäherung ihres früheren Mannes zu ihr zum Ehebruch, trat ja für ihn das Verbot ein: ואל אשה עמייהך וגו' לטמאה בה, und diese טומאה, die einmal zwischen sie beide getreten, bleibt auch nach Auflösung der zweiten Ehe durch Scheidung oder Tod des zweiten Mannes. Der erste Mann darf sie nicht wieder zur Frau nehmen, nachdem sie ihm einmal zur טומאה geworden war, ganz so, als wenn sie während der ersten Ehe (4. B. M. 5, 13) geworden wäre. Dieser Auffassung entspricht auch vollkommen die bereits zu Vers 2 bemerkte Halacha, daß nur קידושין אחרי כחכי וזה ראיתי שגם הרדק כס' השרשים). Damit stimmt denn auch endlich die ungewöhnliche Form: הוטמאה überein und enthält zugleich das Motiv des Ganzen. הוטמאה ist nämlich ein Kompositum vom Hophal und Hithpael (vergl. החפקרו 4. B. M. 1, 47), heißt daher buchstäblich: sie ist veranlaßt worden, sich dem Manne איסור zu machen. וגו' sagt somit: der erste Mann darf sie nie wieder heiraten, nachdem sie von ihm durch Scheidung veranlaßt worden, durch קידושין mit einem andern sich für ihn טמא, d. h. ihm איסור zu machen, ein איסור, der ja den legalen היתר für den zweiten Mann bedingte, da הוא לא הוּיָא לבי תרי איחא לבי תרי לא הוּיָא. Dies Motiv des Gesetzes erblickt offenbar in solchem Vorgehen die Möglichkeit eines verwerflichen Mißbrauchs des Ernstes der gesetzlichen קידושין und גירושין zur bemäntelnden Form eines beabsichtigten Ehebruchs, der durch gemeinsame Verabredung aller Beteiligten unter dem Scheine völliger Legalität vollzogen werden könnte. Solchem etwaigen frevelhaften Spiel mit der Heiligkeit der Ehe und dem Ernst der Gesetze wird dadurch vorgebeugt, daß den קידושין mit einem andern nach den גירושין von dem erstern hinsichtlich einer etwaigen Rückkehr zu diesem völlig die Wirkung eines wirklichen Ehebruchs beigelegt ist, und sie dem ersten Mann mit den קידושין von einem zweiten wie eine wirkliche שנטמאה (4. B. M. 5, 13) für immer איסור bleibt. Der Sinn des Gesetzes ist somit: Um den Mißbrauch von קידושין, גירושין und הורה nach גירושין zur Begehung eines Ehebruchs unter legalem Schein zu verhüten, hat das Gesetz den zweiten קידושין für den Fall einer beabsichtigten הורה die Wirkung eines wirklichen Ehebruchs beigelegt und den mit diesen קידושין eintretenden allgemeinen איש איסור für den ersten Mann noch durch einen bleibenden איסור verstärkt.

Danach dürfte sich denn auch die Halacha unserem Verständnis nähern, die Zebamoth 11 b in dem הוטמאה אשר אחרי eine direkte Beziehung auf שנסחרה איסור

5. Wenn jemand eine neue Frau sich aneignet, soll er nicht ins Heer hinausziehen, und nichts soll über ihn ergehen in irgend einer Beziehung; frei soll er ein Jahr seinem Hause verbleiben und seine Frau erfreuen, die er sich aneignet.

שש: 5. כִּי־יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה חֲדָשָׁה
לֹא יֵצֵא בְּצֵבָא וְלֹא יַעֲבֹד עִלְיוֹ
לְכָל־דְּבַר נָקוּ יְהוּהָ לְבֵיתוֹ שָׁנָה
אַחַת וְשָׂמַח אֶת־אִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר־לָקַח:

עלה lehrt, für welche 4. B. M. 5, 13 bereits der איסור ausgesprochen war (siehe daselbst), hier aber das לא niedergelegt ist, und zwar dergestalt direkt, daß der eigentliche durch טומאה gegebene עריות=Charakter der wirklichen טומאה verbleibt, כטומאה כטומאה von מהויר גרושה aber fern bleibt, da — nach unserer Auffassung — eine גרושה nur uneigentlich und nur in den Folgen für eine etwaige חזרה zum ersten Mann als נטמאה bezeichnet ist, in Wahrheit aber nur zu לאוין ohne ערוה=Charakter gehört, da ja in Wahrheit nichts Ungefegliches mit ihr vorgegangen. Diese Differenz zwischen einer טומאה, welcher der טומאה=Charakter wirklich anhängt, und einer מהויר גרושה, welcher dieser Charakter nur uneigentlich beigelegt worden, hat ihre Folgen im יבום=Gesetz. אסורה וראיה ist in dieser Beziehung einer ערוה gleich und nach allgemeinsten Auffassung auch פטורה מן החליצה und פטורה צרהה מן פטורה מן החליצה (siehe 3. B. M. zu Kap. 18, 18). היבום והחליצה אסורה aber ist wohl צרהה או חולצת או מתיבמת, (Zebamoth 11 a. u. b).

היא תועבה ואין בניה תועבה, die Übertretung des גרושהו, die תועבה היא מהויר גרושהו hat jedoch für ihre Kinder keine nachtheiligen Folgen, sie sind wie andere בנים (siehe Kap. 23, 3).

ר' ד', objektiv, vor den Augen der Menschen liegt gar kein ungesetzlicher Vorgang zu Tage, aber vor Gott ist selbst der bloße Schein und die Möglichkeit einer Handhabung seiner heiligen Gesetze selber zu unzüchtigen Absichten eine Entweihung der Heiligkeit seines Gesetzes, vor Ihm ist es daher eine תועבה, und du, die jüdische Gesamtheit durch ihre Vertreter, das כ"ד (כך), hast dafür zu sorgen, daß auf dem Boden, den Gott uns für die Verwirklichung seines Gesetzes gegeben, die sittliche Hoheit des Gesetzes nicht angetastet werde, damit das Land nicht allmählich unter den sittlichen Verirrungen seiner Bevölkerung zu Grunde gehe. (Siehe zu 3. B. M. Kap. 18, 24—28.)

B. 5. Das vorangehende Gesetz hat das innige und einige Aufgehen des Weibes in die Persönlichkeit und Häuslichkeit des Mannes, wie diese durch קירובין und נשואין begründet sein sollen, als Grundbedingung der Ehe gesetzt, und hat da, wo diese Grundbedingungen unwiederbringlich erschüttert sind, die gesetzliche Scheidung zugelassen, eventuell geboten, und hat die Gerichte nur verpflichtet, einen möglichen Mißbrauch dieser Zulassungen zu verwerflichen Zwecken zu verhüten.

Daran schließt sich nun dies Gesetz und spricht für den Mann die große Verpflichtung aus: ושמה את אשתו אשר לקח, daß er die Frau, die er mit dem Wörtchen „לי“ sich angeeignet, in den Erwartungen nicht täusche, unter welchen sie die Seinige geworden, daß er es als seine höchste Aufgabe in der Ehe erkenne, das Weib glücklich zu machen, welches „sein“ Weib geworden, und es begreift das Gesetz diese Mannespflicht für das Eheglück als eine so hohe und legt ihr eine solche entscheidende Wichtigkeit nicht nur für das Einzelheil, sondern für die Gesamtwohlfahrt bei, daß es den Mann ein ganzes Jahr nach der Ehelichung eines Weibes von allen öffent-

7. Wenn ein Mann betroffen wird, der einen Menschen von seinen Brüdern von Israels Söhnen stiehlt und hat sich seiner bedient und hat ihn verkauft: so soll dieser Dieb sterben, und du hast das Schlechte aus deiner Mitte fortzuschaffen.

8. Hüte dich in Betreff des Ausschadens, überaus sorgfältig zu beachten und zu üben; allem gemäß, was euch die Priester, die Leviten lehren, wie Ich ihnen geboten habe, sollt ihr sorgfältig ausüben.

7. כִּי יִמָּצֵא אִישׁ גֹּנֵב נֶפֶשׁ מֵאֶחָיו
מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִתְעַמְרָבוּ וּמָכְרוּ
וּמֵת הַגֹּנֵב הַהוּא וּבְעֶרְתָּ הָרָע
מִקִּרְבְּךָ: ם

8. הִשָּׁמֶר בְּנִנְעֵ-הַצָּרֶעֶת לְשָׂמֶר
מְאֹד וּלְעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר-יֹרֶוּ אֹתְכֶם
הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם כְּאֲשֶׁר צִוִּיתֶם הַשָּׂמֶר
לְעֲשׂוֹת:

geräte — כל, für welche רחם ורכב durch das beigelegte Motiv נפש כי נפש הוא חובל nur zu exemplifatorischer Bedeutung erweitert ist — selbst in solcher durch Austauschpflicht beschränkter Weise zu pfänden, von vornherein verboten ist (siehe סמ"ע ם"מ 97, 6; — siehe ferner Vers 10).

רחם (siehe 1. B. M. 8, 21). רכב der dem unteren „aufliegende“ Mühlstein.

7. בי ימצא. Es ist aber nicht nur die physische Existenz, wie im Vorhergehenden, es ist die ganze Persönlichkeit, die Freiheit und Menschenwürde des einen, die jedem andern im jüdischen Volksverein unantastbar dastehen soll, so sehr, daß, wenn es konstatiert ist — כי ימצא — wie immer: בעדים — daß einer den andern „böllig wie eine Sache“ behandelt hat, hat ihn gewaltsam in seine Macht gebracht (בירו), wie es bereits 2. B. M. 21, 16 heißt, hat sich seiner bedient, והעמר בו, wie hier hinzugefügt wird (siehe Kap. 20, 14) und hat ihn schließlich verkauft, so hat ein solcher Dieb, wie ein Mörder des physischen Lebens בכיף, den gerichtlichen Tod כחנק verschuldet (siehe zu 2. B. M. 21, 16).

8. השמר וגו'. Die offenen Attentate des einen wider den andern, wie das Attentat auf die persönliche Freiheit und Menschenwürde im vorigen Verse, stehen unter Obhut der menschlichen Gerichte. Vergesse aber nicht und halte durch sorgfältige Beachtung der betreffenden Vorschriften das Bewußtsein wach, daß der ganze soziale Verkehr des Menschen mit Menschen im Gottesvolke, daß selbst das Wort und die Gesinnung unter richtender Obhut eines Höhern stehen, dessen „Finger“ den an seinem Hause, an seinem Gewande, an seinem Leibe mahnend und warnend zu kennzeichnen weiß, der in seinem Verkehr mit den Brüdern die Brüderlichkeit vergift (siehe 3. B. M. 8. 273—282).

Wir haben die ganze Negaimgesetzgebung als eine großartige Institution der mahnenden und warnenden Erziehung eines jeden einzelnen zur sozialen Geselligkeit in Gesinnungen, Worten und Handlungen erkannt, und begreifen, wie hier, an der Schwelle des Landes, auf dessen Boden sich nun ein von Gott getragenes, von Gott überwachtes und von Gott geleitetes Volksleben entfalten soll, mitten in zum größten Teil wiederholten Erinnerungen an soziale Pflichtgrundsätze, auch ganz besonders die gewissenhafte Beachtung und Ausführung der Negaimgesetze ans Herz gelegt wird.

השמר ist, wie überall (siehe Kap. 4, 9), der Ausdruck eines Verbotes, es ist die Warnung, sich vor Übertretung zu hüten, hier vor Nichtbeachtung, Vernachlässigung oder

9. Gedenke, was Gott, dein Gott, Mirjam gethan, auf dem Wege, indem ihr aus Egypten zoget!

10. Wenn du an deinen Nächsten eine Schuldforderung geltend zu machen hast, sollst du nicht in sein Haus kommen, sein Pfand zu pfänden.

9. זָכוֹר אֶת אֲשֶׁר-עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְמִרְיָם בְּדַרְךָ בְּצֵאתְהֶם מִמִּצְרַיִם: ם

10. כִּי-יִתְשֶׁה בְרֵעֶךָ מִשְׂאת מְאוֹמָה לְאֶתְבָּא אֶל-בֵּיתוֹ לְעַבְטָה עִבְטוֹ:

gar Vereitelung der Negaimvorschriften, letzteres z. B. durch mechanische Entfernung eines an Haus, Kleid oder Leib hervorgetretenen Nגע צרעה, womit gesetzlich die טומאה- und Absonderungspflicht beseitigt (siehe zu 3. B. M. 13, 46), damit aber auch die Ausführung der Institution vereitelt wäre. הקוצץ את בהרתו אוהרתיה מהכא השמר כנגע. (Madoth 22 a).

צרעה, ולעשות ist die gebietende Verpflichtung zur Ausführung der Vorschrift, עשה ולא העשה הוא (Sabbat 132 b).

Bei der Ausführung der Negaiminstitution ist die Intervention eines כהן unumgänglich. Nicht die Untersuchung und Beurteilung eines נגע, wohl aber der Ausspruch des Ergebnisses טמא oder טהור muß durch einen כהן geschehen (3. B. M. 13, 2). Und bedeutungsvoll werden hier wiederum die כהנים nach dem Charakter ihres Stammes לויים genannt, der sie an furchtlose Vertretung der Gesetze gegen jedermann im Volke mahnt (siehe zu Kap. 17, 9). Hat doch ihr Ausspruch: טמא den vom נגע Betroffenen als des Gesetzesheiligtums und seines Volkskreises unwürdig zu bezeichnen! (siehe 3. B. M. S. 276).

Die Mahnung, sich immer den Vorgang (4. B. M. Kap. 12) gegenwärtig zu halten, wo Mirjam, die Prophetin, wegen eines mit ihrem Bruder Aharon unter vier Augen über ihren heideseitigen Bruder Moses gewechselten Wortes, das von dem Charakter der Bösrede und der Überhebung nicht frei war, von dem Gottesfinger öffentlich mit einem נגע gekennzeichnet und infolge dessen sieben Tage aus der Volksgemeinschaft ausgeschlossen wurde, — diese Mahnung spricht für alle Zeiten laut aus die rein sittliche Bedeutung der Negaiminstitution als mahnendes Besserungsmittel von sozialen Untugenden und Verirrungen, erinnert zugleich an die Schwere der Verantwortlichkeit für ein jedes an הרע לשון grenzende Wort, das selbst einer Mirjam nicht nachgesehen wurde, die, nach der Auffassung, es nicht einmal in böser Absicht gesprochen hatte, und endlich an die Wichtigkeit der Ausführung der Negaimvorschriften, um deren willen das ganze Volk auf seiner Wanderung zur verheißenen Heimat — כדרך בצאתכם — sich sieben Tage unterbrechen mußte. —

W. 10. בי חשה וגו'. Während Verse 8 u. 9 an die Negaiminstitution erinnern, durch welche das ganze soziale Volksleben als unter spezieller prüfender und mahnender Gotteswaktung stehend zum Ausspruch kommt, folgen Verse 10—13, 14 u. 15, 17 u. 18, 19—22 Wiederholungen von Pflichten gegen Minderbegüterte und Abhängige, auf deren Erfüllung Gottes Auge ganz besonders gerichtet ist, von deren Erfüllung der zu erhoffende Gottesseggen im Lande ganz besonders bedingt ist, und die daher bei dem Eintritt ins Land und der damit erst ganz eigentlich sich einleitenden, auf Besitz sich gründenden Klassenunterscheidung der Volksgesamtheit einer ganz besonderen Anempfehlung bedurften.

Wir haben bereits zu 2. B. M. 22, 24 und 5. B. M. 15, 2 bemerkt, daß der Begriff נשה nicht mit der Kontrahierung der Schuld, sondern mit dem Fällig-

11. Draußen sollst du stehen, und der Mann, an den du eine Forderung hast, soll dir das Pfand hinausbringen.

12. Und ist er ein armer Mann, so sollst du nicht mit seinem Pfande dich niederlegen.

11. בְּחוּץ תֵּעָמַד וְהָאִישׁ אֲשֶׁר אֵתָּה נִשָּׂה בּוֹ יוֹצִיא אֵלֶיךָ אֶת־הַעֲבוֹט הַחוּצָה:

12. וְאִם־אִישׁ עָנִי הוּא לֹא תִשְׁכַּב בְּעַבְטוֹ:

werden derselben eintritt. משאה ist eine bereits fällig gewordene Schuld, deren Zurück-
erstattung juridisch schon gefordert werden kann. Hier spricht es daher nicht von משכון
ההלוואה, von einem im Momente des Darlehens dem Gläubiger zu gebenden
Unterpfand, sondern מההלוואה, שלא בשעה ההלוואה, von einem Pfande nach bereits verfallener
Schuld, und zwar, wie aus Verse 12 u. 13 erhellt, nicht von einer Pfändung כחורה
פרעון, um sich von dem Gepfändeten bezahlt zu machen, sondern die Forderung gegen
etwaigen Verfall im שביעית (siehe Kap. 15, 1 u. 2) sicher zu stellen, und damit es
nach dem Tode des Schuldners als Eigentum des Gläubigers zu seiner Befriedigung
diene. (B. M. 115 a).

Das hier folgende Gesetz betrifft nur Darlehensschuldforderungen, und zwar nicht
nur reine Darlehensschulden במשאה, sondern auch משאה מאומה, andere Forderungen,
sobald sie durch Stundung in Darlehensforderungen umgewandelt sind, להלוואה במלוה,
(B. M. 115 a; — siehe zu Kap. 15, 2), nicht aber שכר חמר, שכר פונדק, שכר פונדק,
שכר פונדק, שכר חמר, שכר כהן, שכר חמר, שכר פונדק, שכר פונדק, שכר פונדק,
שכר פונדק, שכר פונדק, שכר פונדק, שכר פונדק, שכר פונדק, שכר פונדק,
(dasselbst).

לא תבא וגו'. Die Halacha lehrt, daß eine solche Pfändung zur Sicherstellung
einer verfallenen Darlehensschuld durch den Gläubiger selbst überall nicht vollzogen werden
darf, er dazu vielmehr die Vermittelung des Gerichts in Anspruch nehmen muß (dürfte
doch, wie wir glauben, ein solches persönliches Auftreten des Gläubigers, einem augen-
blicklich zahlungsunfähigen Schuldner gegenüber, schon durch das Verbot לוֹ תִּהְיֶה
[2. B. M. 22, 24] verjagt sein. Nach הוסיפ' [dasselbst] wäre jedoch die völlige
Ausschließung des Gläubigers von persönlicher Pfändung nur (דרבנן); allein auch der
Gerichtsbote, שליח ב"ד, darf nicht das Haus des Schuldners betreten, um ein Pfand
zu nehmen, von ihm gilt ganz eigentlich עבטו לעבט כחו, לא תבא אל ביתו
לעבטו (dasselbst 113 a) u. f. w. heißt somit: der Gläubiger in ge-
richtlicher Vertretung.

עבט: siehe Kap. 15, 5.

WB. 11 u. 12. וְאִם אִישׁ עָנִי וְגו'. Hier spricht's von einem Nachtgewand, dessen
Bedürfnis mit Sonnenuntergang eintritt, daher השמש וגו' כבא השמש, während 2. B. M.
22, 25 vom Taggewand handelt, das dem Schuldner immer השמש zum Ge-
brauch zurückzugeben ist (siehe dasselbst; — B. M. 114 b).

צדקה (siehe 1. B. M. 15, 5). Zudem hier das zum Gebrauch
Zurückgeben des Pfandes und das Schlafen des Schuldners in dem gepfändeten Ge-
wande genannt wird, ist es klar, daß juridisch genommen, das Pfand nicht mehr
oder doch nicht ganz mehr Eigentum des Schuldners sei, daß es vielmehr im juridischen
Sinne bereits gewissermaßen zum Eigentum des Gläubigers gehöre und dieser in der
Zurückgabe eine Wohlthat mit einem Gegenstand seines Eigentums übe.

Daß der Satz des צדקה ר' (Schebuoth 44 a u. f.): מניין לבעל חוב שקונה
משכון שנא' ולך תהיה צדקה אם אינו קונה משכון צדקה מניין לו מכאן לבעל חוב

13. Immer mußt du ihm das Pfand mit Sonnenuntergang zurückgeben, daß er in seinem Gewande ruhe und dich segne. Dir aber wird dies als Pflichtgerechtigkeit dastehen vor Gott, deinem Gotte.

14. Vorenthalte nichts einem Tagelöhner, der arm und dürftig ist, von deinen Brüdern oder von dem Fremden, der in deinem Lande wohnt, in deinen Thoren.

15. An seinem Tage gib ihm seinen Lohn und lasse die Sonne nicht darüber untergehen; denn er ist arm und ihm zu trägt er seine Seele. Möge er nicht über dich zu Gott schreien, und an dir würde Sünde sein.

13. הָשֶׁבֶת תְּשִׁיב לוֹ אֶת־הַפְּעוּטוֹת
בְּבוֹא הַשָּׁמֶשׁ וְשָׁכַב בְּשַׁלְמָתוֹ וּבִרְכָה
וְלֵךְ תִּהְיֶה צְדָקָה לְפָנָי יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ: ם

שביעי: 14. לֹא־תַעֲשֶׂק שְׂכִיר עֲנִי
וְאֶבְיוֹן מֵאֶחָיִךְ אֹו מִגֵּרְךָ אֲשֶׁר
בְּאַרְצֶךָ בְּשַׁעְרֶיךָ:

15. בְּיוֹמוֹ תִּתֵּן שְׂכָרוֹ וְלֹא־תָבוֹא
עָלָיו הַשָּׁמֶשׁ כִּי עֲנִי הוּא וְאֵלָיו
הוּא נֶשְׂא אֶת־נַפְשׁוֹ וְלֹא־יִקְרָא
עָלָיִךְ אֱלֹהֵי־הוָה וְהָיָה כִּךְ הַטָּמֵא: ם

Über die Tragweite dieses Satzes des ר' יצחק, in wie weit nämlich das Recht des Gläubigers an dem zur Sicherstellung seiner Forderung genommenen Pfand, die damit ja jedenfalls, wie oben bemerkt, gegen שביעי und des Schuldners Ableben gesichert ist, einen Eigentumsbegriff konstituiert, in wie weit namentlich auch seine Verantwortung für Verlust des Pfandes reicht, ob er nur wie שוכר שכר oder wie חייב כגניבה: שומר שכר (siehe 2. B. M. 22, 11 u. 13), ob endlich der Satz des ר' יצחק nur bei בעטת הלוואתו, wovon ja unser Text, aus welchem er gefolgert wird, zunächst spricht, oder auch auf בעטת הלוואתו Anwendung findet, darüber gehen die Ansichten der ältesten Autoritäten auseinander (siehe insbesondere 7 ש"ז zu מ"מ 72, 2 und הירושע zu Gittin 37 a und Kiduschin 8 a).

Wir haben schon bemerkt, daß diese Gesetzesbestimmungen nicht vom Unterpfandnehmen im Momente des Darlehens und auch nicht von einer Pfändung zur Bezahlung der Schuld, sondern von einem Pfandnehmen zur Sicherstellung einer fällig gewordenen Darlehensschuld handeln. Sie regeln somit das Benehmen des Gläubigers gerade für die Zeit, in welcher der Schuldner sich seiner Verpflichtung und Abhängigkeit aufs tiefste dauernd bewußt bleibt.

Welche Rücksicht bei Pfändung zur Zahlung vorzuwalten hat, מסרין לבעל חוב, haben wir bereits zu 3. B. M. 27, 8 bemerkt.

WB. 13 u. 14. לא תעשק וגי. Auch diese Verpflichtungen zu gewissenhafter Pünktlichkeit im Lohnzahlen sind bereits 3. B. M. 19, 13 im Kapitel der Lebensheiligung ausgesprochen und haben wir sie dort ausführlich erläutert. Ihre Wiederholung hier in dem Compendium für die Niederlassung im Lande ist von den eindringlichsten Warnungen vor Veründigung in dieser Beziehung, vor allem gegen Unbemittelte und Arme, begleitet. Beginnt doch mit der Niederlassung erst recht deren praktische Bedeutung, und lehrt ja die Erfahrung der Zeiten, wie sehr gerade die Unpünktlichkeit der Begüterten in Erfüllung ihrer Verpflichtungen dem Arbeiter und Handwerker gegenüber deren Aufblühen tief untergräbt.

בנים, weshalb es auch (Chron. II. 25, 4) mit Hinweis auf unsere Stelle von Amasia, hinsichtlich der Mörder seines Vaters, heißt: ויאח בניהם לא המיה. Daß nicht, wie er weiter erläutert, etwa ein menschlicher Machthaber sich an die Stelle der Vorsehung zu setzen sich erkühnen wollte, die allerdings — wie (Sanhedrin daselbst) bemerkt wird — von sich ausgesprochen hat, בנים, פוקד עון אבות על בנים, פוקד, daß in ihrer Waltung auch Kinder, כשאוהזין מעשה אבותיהם, wenn sich in ihnen die verbrecherische Tendenz ihrer Väter vererbt, die Schuld ihrer Eltern mit büßen, מה, die aber auch allein diese Vererbung zu beurteilen weiß, und ob sie in Wahrheit bei den Kindern vorhanden ist oder nicht. אכל בריני אדם הן, menschl. Urteil entzieht sich aber diese Beurteilung völlig, אוהזין אינן מחוקינן להו כאלו אינן אוהזין, Menschen haben daher überall die Nichtvererbung der Verbrechen vorauszusetzen, und haben jeden nur nach der Würdigung seiner eigenen Thaten zu richten. והיינו דאמרין כגמרא כשהוא, שאחר שפירשו זה לדיני אדם הכי הוא שאין אוהזין, שכך הוא בדיני בין שיהא אמת אם לא, daß jeder nur durch eigenes Verbrechen zum Verbrecher wird, und sind auch bis dahin Verbrecherföhne als אין אוהזין zu beurteilen, mag sich das menschliche Urteil irren oder nicht ע"ש.

In diesem Sinne dürfte sich denn auch das בנים על בנים, u. f. w. innig dieser ganzen Gesetzesgruppe über die Behandlung sozial gedrückter Menschen einfügen. Es giebt wohl keinen unglücklicheren, sozial gedrückter fühlenden Menschen, als Verbrecherfinder und -Eltern, und deren soziale und politische Unbescholttheit in selbsteigener Geltung im jüdischen Volksstaat aufrecht zu halten, ist die nächste Tendenz dieses Ausspruchs.

Gleichzeitig aber, da es nicht heißt: לא יומתו אבות בחטא בנים וגו', und jene Scheidung ja auch schon durch das positive יומתו איש בחטאו ausgesprochen ist, da es vielmehr ganz allgemein heißt וגו' בנים על בנים, daß Väter nicht gerichtet werden sollen, es giebt wohl keinen Moment giebt, durch welches ein Mensch den gerichtlichen Tod eines anderen herbeiführen kann, und zwar durch Zeugnis: so ist damit nach der bereits oben zitierten Halacha zugleich gesagt, daß Söhne nicht als Zeugen gegen Väter und Väter nicht als Zeugen gegen Söhne auftreten können. Es entwickelt aber die Halacha (daselbst) an unserem Texte, daß der פסול קירבה, die Störung der Zeugnisfähigkeit durch Verwandtschaft sich weiter erstreckt, als zwischen Vater und Sohn, daß Verwandte bis zu einem gewissen Grade nicht nur nicht gegen, sondern auch nicht untereinander, und nicht nur in Kriminalsachen, בדיני נפשות, sondern auch in zivilrechtlichen Angelegenheiten, בדיני ממון, nicht als Zeugen auftreten können, und daß nicht nur Verwandte nicht untereinander, sondern zwei Verwandte auch לעלמא für oder gegen einen dritten nicht zeugen können. Und wie Zeugen, dürfen auch die Richter nicht mit den Parteien und nicht mit einander, und sollen auch nach dem Jeruschalmi (Sanhedrin III, 9) Richter und Zeugen nicht miteinander verwandt sein.

Die Grade dieser Verwandtschaft werden von dem nächsten gemeinschaftlichen Stammvater an gezählt. So ist Vater und Sohn, Bruder und Bruder eine Verwandtschaft ersten Grades, ראשון בראשון; Brüderföhne unter einander zweiten Grades, שני בשני, Neffe und Onkel und Enkel und Großvater ראשון בראשון, Urenkel und Urgroßvater und ebenso Großneffe und Großonkel שלישי בראשון u. f. w. שני בשני sind entschieden פסול, שלישי בראשון ist kontrovers, weitergehende Grade sind entschieden כשרים. Hinsichtlich der Verwandtschaft durch Verschwägerung gilt in der Regel der Satz, daß כעלה und בעל כאשרתו, daß, wer einer Frau

gegenüber wegen Verwandtschaft nicht Zeuge sein kann, ebenso nicht ihrem Manne gegenüber, und wer einem Manne gegenüber nicht zum Zeugen tauglich ist, dessen Frau gegenüber kein Zeugnis ablegen kann, und selbst כֹּהֵן בַּעַל כִּשְׁתּוֹ, zum Beispiel die Männer zweier Schwwestern sind unter einander nicht zum Zeugnis fähig. Die Anwendung dieses Satzes unterliegt jedoch noch näheren Bestimmungen.

Vergegenwärtigen wir uns diese Rechtsnorm, welche die Verwandtschaft bis zu einem gewissen Grade in Beziehung der Zeugen zu einander, zu den Parteien, wahrscheinlich selbst zu dem Richterkollegium, und so auch Glieder des Richterkollegiums zu einander, zu den Parteien, und wahrscheinlich auch zu den Zeugen als Hindernis für die Funktion von Zeugen und Richtern statuiert, und suchen das Rechtsmotiv zu einer solchen Bestimmung, so ist schon (B. B. 159 a) ausgesprochen, daß das Motiv nicht etwa in geringerer Glaubwürdigkeit von Verwandten zu suchen sei, לֹא מִשּׁוּם רְמוּשָׁק; würde doch selbst ein Moses und Aharon für oder gegen einen Verwandten nicht zeugen können, und gewiß nicht, weil ihre Glaubwürdigkeit in Zweifel stehen dürfte, sondern weil der positive Wille des Gesetzgebers Verwandte von der Zeugenfunktion ausschließt, לֹא מִשּׁוּם רְמוּשָׁק דְּרַאי לֹא הֵימָּנָה הַכִּי מִשֶּׁה וְאֵהָרֹן לְחֹתָנָם מִשּׁוּם דְּלֹא מְהִימְנֵי הוּא אֱלֹהִים גִּיּוּרָה הַמֶּלֶךְ הוּא שְׁלֵא יַעֲרִידוּ לָהֶם. Vielmehr dürfte das Motiv in dem eigentlichen Wesen der jüdischen Richter- und Zeugeninstitution gegründet sein. Es ist das von Gott der Nation zur Handhabung übergebene Gesetz, namens dessen Richter und Zeugen als Repräsentanten und Delegierte der Nation fungieren. In dieser Repräsentation und Delegation liegt ihre einzige Kraft und Bedeutung. Und zwar in ganz eminentem Sinne auch die der Zeugen. Haben doch in kriminalrechtlichen Fällen die Zeugen im Namen des Gesetzes mit Hinweis auf den betreffenden Strafparagrafen dem Thäter im Momente der That entgegen, ebenso nach geschener That vor Gericht mit einem fertigen Urteil als Staatsgewalt anklagend hinzutreten, wie dies in der trefflichen Abhandlung des Rechtsanwalts Dr. Naftali Hirsch (Feschurun, Jahrgang XII) dargelegt ist. Zeugen bilden daher einen integrierenden Teil des jüdischen Gerichtswesens, und wird daher im Jeruschalmi (dasselbst) das von der Halacha zunächst für Zeugen ausgesprochene Verwandtschaftshindernis ohne weiteres auch auf Richter übertragen. וּמִיָּנִין שְׁלֵא יְהוּ הַדִּיּוּנִין קְרוּבִין זֶה לְזֶה אִמְרָה הוֹרָה הַרְוֵן עַל פִּי עֵדִים הַרְוֵן עַל פִּי דֵינִין מִה עֵדִים אֵין קְרוּבִין זֶה לְזֶה אִף דֵינִין אֵין קְרוּבִין זֶה לְזֶה. Die gemeinsame Verpflichtung eines jeden jüdischen Mannes auf das Gesetz und für das Gesetz bildet das Band, das zwei oder mehrere jüdische Männer zu einer Zeuggenruppe, das drei oder dreiundzwanzig, oder einundsiebzig jüdische Männer zu einem Richterkollegium vereint, und zugleich die Basis, auf welcher Zeugen den Parteien und den Richtern, auf welcher Richter den Parteien und Zeugen gegenüber stehen. Jenes Band und diese Basis — so glauben wir — soll in der ganzen Rechtsbehandlung durch jeden fremden Schein ungetrübt, in voller Deutlichkeit hervorleuchten. Nur als Nationalgenossen, als Söhne der gemeinsamen Gesetzesverpflichtung, mit einem Worte: nur als jüdische Männer sollen Zeugen zusammen und den Parteien und den Richtern, sollen Richter zusammen und den Parteien und Zeugen gegenüber erscheinen und handeln; besteht in einer dieser Beziehung eine Verwandtschaft, so würde hinter dieses engere Band das weitere, allgemeinere zurücktreten, und nicht auf Grund der nationalen Gemeinsamkeit, als Verwandte würden Zeugen und Richter handelnd erscheinen, und die eigentliche Basis der Verpflichtung und Befugnis ihres Handelns wäre verdunkelt.

Das dürfte auch der Gedanke sein, der sich in einer Deduktion des Verwandtschaftshindernisses im Jeruschalmi Sanhedrin (dasselbst) auszusprechen scheint. Es wird dort nämlich das durch Halacha feststehende Verwandtschaftshindernis für Zeugen und Richter zuerst wie im Babil in unserem Text niedergelegt gefunden und nachgewiesen.

17. Auch eines verwaisten Fremden
Recht sollst du nicht beugen, und sollst
nicht pfänden das Gewand einer Witwe.

17. לֹא תִטֶּה מִשִּׁפְטֵי גֵר יְתוֹם וְלֹא
תַחבֵּל בְּגַד אִלְמָנָה:

Darauf heißt es: עקיבא ער כרון כר' diese Deduktion aus 'לא ימותו אבות וגו' ist die Lehre R. Akiba's. R. Ismael lehrt aber eine andere Ableitung: כר' ישמעאל מניין הני רבי ישמעאל ושפטו הערה והצילו הערה שלא תהא הערה לא קרובי מכה ולא קרובי מוכה אמר ר' יוסי אם אהה אומר כן נמצאח אומר ביה דין גואלי הדם מכאן וכו' 4. B. M. 35, 24 u. 25 soll das Gericht sowohl verurteilend (ושפטו), als freisprechend (והצילו), als ערה, als nationale Gesamtheitsrepräsentanz zwischen einen des Mordes Beschuldigten und den ihn verfolgenden Verwandten des Getöteten eintreten. Der Begriff, daß die Nation als solche, als ערה, zwischen die Parteien eintreten soll, schließt somit schon deren Verwandtschaft mit einer derselben aus, und veranschaulicht R. Zosi dies noch durch die Erwägung, daß z. B. ein mit dem Getöteten verwandter Richter selbst als גואל הדם und nicht als Richter erscheinen würde. Die Anwendung dieses Grundsatzes auch auf Zeugen, und auch auf die allseitigen Beziehungen der Zeugen und Richter wird dann dort noch weiter entwickelt (vergl. ferner die bereits zitierte Abhandlung des Dr. Hirsch im Jeschurun).

B. 17. לא תטה וגו'. Wir haben schon zu Vers 16 bemerkt, wie die Stellung dieses Ausspruchs, dessen Zusammenhang mit dem unmittelbar folgenden 'לא תחבל' ganz besonders aber das Schlußmotiv וגו' חכרה וכו', das sich offenbar ja auch auf 'וגו' bezieht, verglichen mit Vers 23 und anderen ähnlichen Stellen, sehr dafür sprechen, die Tendenz des 'לא תטה משפט וגו' nicht auf die gerichtliche Sphäre der eigentlichen Rechtsprechungen allein zu beschränken. Analogien für ähnliche Auffassungen bieten לא השא שמע שוא (2. B. M. 23, 1), בצדק השפט עמיחך (3. B. M. 19, 15). Auch hier dürften unter משפט גר יהום, außer dem allgemeinen gerichtlich zu wahren Recht, die in der jüdischen Volksgesellschaft dem Fremdling und der Witwe besonders eingeräumten Gerechtigkeiten, wie deren ja gleich Verse 19—22 folgen, zu verstehen sein (vergl. משפט הרהנים Kap. 18, 3). Wollte man das חטה משפט nur von der Rechtsbeugung im gerichtlichen Prozeß verstehen, so würde ja der Inhalt des Verses 17 sich also aussprechen: 'thue einem verwaisten Fremdling kein schreiendes Unrecht und sei rücksichtsvoll milde gegen die Witwe! Schwerlich ließe sich auch von dem Verbot gerichtlicher Rechtsbeugung sagen, einem Verbot, das uns ja nicht erst als Juden trafe: חכרה כי עבר וגו' על כן אנכי מצוך לעשותה אה הרבר הזה! Wohl aber wird die Pflicht zu rücksichtsvoller Milde gegen sozialgedrückte Menschen der jüdischen Volksgesellschaft überall mit erinnerndem Hinweis auf unser Sklavengeschick in Ägypten ans Herz geredet. Und so dürfte auch hier — außer der besonderen Verwarnung vor Rechtskränkung eines verwaisten Fremdlings — noch ganz besonders die Mahnung ausgesprochen sein, nichts an den dem גר יהום vom jüdischen Gesetze zugesprochenen Vergünstigungen und Leistungen zu kürzen (siehe Kap. 27, 19).

משכון שלא בשעה ולא החבל בגד אלמנה. Auch unter den Versen 10—13 für die gegebenen Beschränkungen darf eine Witwe nicht gepfändet werden, und zwar ist nach ט"ו וכו' und סמ"ע ט"ו zu Ch. M. 96, 14 אלמנה nur exemplifikatorisch, und erstreckt sich das Verbot auf jedes alleinstehende Frauenzimmer, selbst wenn es noch unter väterlichem Schutz befindet. ו"ש (dasselbst) bezieht jedoch das Gesetz nur auf אלמנה.

B. M. 115 a lehrt die Mischna, die auch als Halacha recipierte Bestimmung, daß, dem Wortlaut unseres Textes gemäß, kein Unterschied zwischen einer reichen oder armen Witwe bestehe und beide nicht gepfändet werden dürfen, אלמנה בין שהיא ענייה.

18. Du sollst eingedenk bleiben, daß du Sklave warst in Mizrajim, als Gott, dein Gott, dich von dort erlöste; darum verpflichte ich dich, dieses zu thun.

18. וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּמִצְרַיִם
וַיַּפְדֶּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם עַל-כֵּן
אֲנִי מְצַוֶּךָ לַעֲשׂוֹת אֶת-הַדָּבָר
הַזֶּה: ׀

א' jedoch ר' שמעון. בין שהיא עשירה אין ממשכנין אותה שנא' לא החכול בגד אלמנה lehrte in der ברייתא, das Gesetz habe nur eine arme Witwe im Auge, welcher das Pfand täglich zum Gebrauch zurückzugeben ist (B. 13), und welche durch diesen Verkehr mit dem Gläubiger leicht in übeln Ruf kommen könnte, ר' שמעון אומר עשירה ממשכנין אותה ענייה אין ממשכנין אותה חייב להחזיר לה ואתה משיאה שם רע בשכנותיה.

Diese Differenz zwischen den חכמים und ר' שמעון ר' hinsichtlich der Ausdehnung des Verbots בגד אלמנה לא החכול בגד אלמנה ist ein klassisches Beispiel von der grundsätzlichen Meinungsverschiedenheit der חכמים und ר' שמעון וטעמא דקרא, ob ר' דרשינן טעמא דקרא oder nicht דרשינן טעמא דקרא, ob für die Interpretation des Gesetzes dessen Motive aufzusuchen seien. ר' legt dem Gesetze das Motiv zu Grunde: ואתה חייב להחזיר לה ואתה משיאה שם רע בשכנותיה, und von diesem Motive aus beschränkt er das ganz allgemein lautende Gesetz nur auf arme Witwen. Er ist דריש טעמא דקרא. Die חכמים gehen aber auf eine solche Motivierung nicht ein, sie sind nicht דריש טעמא דקרא, und halten daher dem allgemein lautenden Gesetzesworte gemäß die allgemeine Geltung des Gesetzes aufrecht. Irriger Weise ist von manchen diese Differenz dahin verstanden worden, als ob nun nach der Lehre der חכמים, daß טעמא דקרא, לא דרשינן טעמא דקרא, ein Forschen nach den Motiven des Gesetzes überhaupt unstatthaft sei. Allein — abgesehen davon, daß nach כ"מ ר' שמעון ר' wäre, wogegen siehe כ"מ ר"ה ר' ר' גיטין 49 b — so erläutert schon תוספות zu Bittin 49 b, daß die Differenz, ob ר' דרשינן טעמא דקרא in keiner Weise auf das Erforschen der Motive des Gesetzes im allgemeinen sich beziehe, — wofür ja auch im Talmud und Midrasch Beispiele in Fülle zur Hand sind, — sondern nur die Frage berühre, ob da, wo ein Gesetz ohne Bedeutung eines Motivs ganz allgemein lautet, man durch Unterlegung eines Motivs dessen Sinn in beschränktem Umfange aufzufassen berechtigt wäre, und wird das allerdings von den חכמים verneint. ור"ש הוא דרריש טעמא דקרא. לא פליגי אלא היכא דאיכא נפקותא כגון גבי חובל בגד אלמנה וגבי לא ירבה לו נשים וה"נ משום האי טעמא שיימינן בדמויק (כלומר משום דרריש ר' שמעון טעמא דמיטב שדהו כדי למנוע הדמויקין מלהויק). וכן סוטה י"ד א' ד"ה כרי ליגעה. ולא שייך למימר דרריש טעמא דקרא אלא היכא דנפקא לן מיניה מידי דמרבי מיניה (פי' רש"ל בחבמת שלמה וז"ל לאו דוקא אלא כלומר שמרבה לנו הטעם שום חידוש שזולתו לא היינו יודעים ואפי' הוא למיעוט כדמסיק ודוק) וקרא סתמא כתיב וכולל הכל ואנו דורשינן טעמו ואומרים והו הטעם זה פסוק הואיל וטעמו בשביל כך איכא דוקא כגון לא החכול בגד אלמנה משמע בין ענייה ועשירה וקאמר ר"ש טעמא דקרא שאם אתה ממשכנא אותה אתה משיאה שם רע בשכנותיה מתוך שאתה משיב לה העבוט ונאמר ענייה דוקא אין ממשכנין אותה עב"ל. Also nur, wo durch ein im Gesetze nicht angedeutetes, sondern demselben nur untergelegtes Motiv der Inhalt des Gesetzes beschränkend oder erweiternd, oder überhaupt sachlich modifiziert werden soll, da gilt nach den חכמים die Norm: לא דרשינן טעמא דקרא. Forschungen nach den Gesetzmotiven aber, wie die von unserm Kommentare angestrebten Versuche, durch welche in keiner Weise der sachliche Inhalt der Gesetze alteriert werden soll, die vielmehr im Gegenteil den gegebenen sachlichen Inhalt der Gesetze in möglichster Vollständigkeit zu Grunde

legen und nur den den gegebenen Bestimmungen eines Gesetzes zu Grunde liegenden einheitlichen Gedanken zu ermitteln streben, solche Forschungen werden durch דורשין אין טעמא דקרא in keiner Weise berührt, sie bildeten vielmehr von je einen Teil der Geistesarbeit der Weisen im Talmud und Midrasch. Wir verzeichnen einige Beispiele aus den verschiedenen Büchern der Gesetzgebung.

Aus dem 2. B. M. Medschta: בא: פסח של קיחתו של פסח כה: פסח של פסח 30 b: Ribuschin. מרור זה על שום מה: פסח 115 a: פסח של פסח ד' ימים: השוה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום וגו' וכן כדון וגו' Midrasch (Zalkut Mischnaspatim): יתרו וכו' und so auch Medschta: ורצע אדניו וגו' מה נשתנה און מכל איברים: פסח 22 b: Ribuschin. המזבח נברא להארץ וכו' Baba Rama 2 a: שכנוף וכו' מה נשתנה דלת ומוזזה מכל כלים שכבית אמר ה' ב'ה וכו' לא הרי שור וכו' ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים וכו' ולא זה וזה שדרבן לילך ולהויק Medschta: מ"ט דמחותרת: פסח 85 b: Soma. וכו' וכן בהרבה למודי ק"ל דרשינן טעמא דקרא חמשה בקר וגו' בא וראה כמה חביבה מלאכה וכו' חם המקום על כבודן: פסח 79 b: Baba Rama. של בריות וכו' Ribuschin: מפני מה החמירה תורה כנגב יותר מגולן: פסח 18 a: Ribuschin.

Aus dem 3. B. M. Sebachim 53 b: מ"ט: וקרן מורחית דרומית לא היה לו יסוד מ"ט: נאמר בעולת בהמה אשה ריח ניחוח וגו' לומר לך אחד המרכה: פסח 110 a: Menachoth. וכו'. והסיר את מוראחו העוף הזה פורח ומס ככל העולם ואוכל מכל צד: ויקרא Ribuschin. וגו'. ואוכל מן הגוילות ומן החמסים אמר ה' בה' הואיל והופק הזה מלא גוילות וכו'. ונפש של חקריב מנחה ומה נשתנה מנחה שנאמר בה נפש אמר ה' מי דרכו להביא וכו'. ואם מנחה על המזבח וכו' כיצד יש בו באדם דברי תורה היא זהיר: פסח 79 b: Tana de R. Elia. וכו' אמר לו ה' בני למה לא בללת מעשיך בשמן ואין שמן אלא תורה ומעשים טובים מפני מה נאמרה פרוכת הקדש כפר כהן משיח ולא נאמר כפר: פסח 41 b: Sebachim. וכו'. כאשר יורם משור וזכר שלמים מה: ויקרא Sifra. העלם דבר של צבור משל למלך וכו' ומעלה מעל כד' מה ה"ל לפי וכו'. שלמים מביאין שלום לעולם אף זה מביא שלום לעולם ומפקיד אצל חבירו אינו רוצה שיהרע או נשמה אלא שלישי שביניהם: פסח 9: Sota VIII. במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת שלא לפרסם את החטאים: פסח 9: Sota VIII. ויאמר אל אהרן קח לך עגל מלמד שאמר לו משה לאהרן אהרן אחי אע"פ: פסח 9: Sifra. שנחרצה המקום לכפר על עונותיך וכו' וכו' יבא שעיר ויכפר על מעשה שעיר יבא עגל ויכפר על מעשה עגל. ושור ואיל לשלמים לפי שנידמית עבירה לשני מינים וכו' יבא שור מפני מה אמרה תורה יולדת מביא קרבן וכו': פסח 31 b: Midba. ויכפר על מעשה שור וכו' ומפני מה זכר לשבעה נקבה ל"ד וכו' ומפני מה אמרה אמרה מילה בשמנה וכו' מפני מה נשתנה מצורע שאמרה תורה: פסח 16 a: Arachin. מה אמרה תורה נידה לשבעה וכו' כדד יבא מחוץ למחנה מושבו אמר ה' הוא הברדל בין איש לאשתו ובין איש לרעהו מפני מה אמרה תורה: פסח 22 a: Dafelbst. על שבעה דברים נגעים באים וכו': פסח 22 a: Dafelbst. מפני מה מצורע זה מטהר בגבוה שבגבוהים: פסח 22 a: Sefamdeni. מצורע יבא שתי צפורין לטהרו וכו' למה. והובא אל הכהן והובא למה וכו': פסח 22 a: Sefista. ובנמוך שבנמוכים מושך ארו אוזב וכו' כשביל ד' דברים אמרה תורה להניח: פסח 22 a: Sabbath. — שוחט אהת ובעל אהת וכו' וצריכא דאי אשמעינן אביון משום דלא כסיף: פסח 111 b: B. M. פאה בסוף שדהו וכו' קדושים Sifra. (וכיוצא רוב פעמים דעביד צריכותא דרשינן טעמא דקרא) למהבעיה וכו' והרגת את האשה ואת הבהמה וגו' בהמה מה חטאה אלא מפני שבאחה תקלה על ידה: פסח 14 a: Zu Rabboth. שלא תהא עוברת בשוק ויהו אומרים זו היא הבהמה וכו': פסח 14 a: Rabboth. ויהיה שבעת ימים למה: פסח 14 a: Rabboth. דאם וכו' וכו' וכו' u. s. f. שבעת ימים כד' וכו' ד"א וכו' וכו'.

Aus dem 4. B. M. Tanchuma. נשא שעורים. ונשא ונשא וגו' ולמה קמה שעורים. לפי שנתנה עמו מנהג בהמה וכו' לא יצוק עליה שמן למה וכו' שהשמן אור וקרוי יצהר (siehe auch Sota 14 a). Medarim 10 a: ומאשר חטא על הנפש וכו' באיזה נפש חטא וכו': פסח 10 a: Medarim.

20. Wenn du deinen Ölbaum schlägst, sollst du die Krone, die du zurückgelassen, nicht abbrechen; des Fremdling's, der Waise und der Witwe soll es sein.

21. Wenn du deinen Weinberg winzerst, sollst du die unfertigen Trauben, die du zurückgelassen, nicht abnehmen; des Fremdling's, der Waise und der Witwe soll es sein.

22. Bleibe eingedenk, daß du Sklave gewesen bist im Lande Mizrajim; darum verpflichte ich dich, dieses zu thun.

20. כִּי תִכְבֹּט וַיִּחַדֶּךָ לֹא תִפְאֶרֶת
אֲחֵרֶיךָ לְגֵר לִיתוּם וְלֹא לְמִנְהַ יְהוּיָהּ:

21. כִּי תִכְצֹר בְּרִמְךָ לֹא תִעוּלָל
אֲחֵרֶיךָ לְגֵר לִיתוּם וְלֹא לְמִנְהַ יְהוּיָהּ:

22. וַיִּזְכְּרָהּ כִּי־עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ
מִצְרַיִם עַל־כֵּן אֲנֹכִי מְצַוְךָ לַעֲשׂוֹת
אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה: ׀

lehrt dich, daß auch der deinem Erwerb fürsorgende Gedanke nicht hab- und eifer-
füchtig nur auf dich gerichtet sein soll, und was deinem für dich sorgenden Erntegedanken
bei der Ernte einmal entgangen, ebenfalls den Armen zufällt. Ist doch שכחה für den
Erntegedanken vollständig das, was לקט für die Erntearbeit ist. Beide überweisen
das dem Erntebemühen einmal Entfallene und Entgangene den Armen. Wir haben
übrigens im 3. B. M. (daselbst) bereits darauf hingewiesen, wie diese Erntespenden nicht
sowohl eine wirkliche Versorgung der Armen, als vielmehr nur eine Mahnung an die
Pflicht, ihnen fürzuforgen, bezwecken können, da לקט, שכחה, פרט und auch עיללות nur
vom Zufall abhängen und die einzige positive Pflichtspende, פאה, nach dem ursprüng-
lichen Geetze, כּוּן הַחֹרֶה, selbst mit einem Minimum zu erfüllen ist, אין לה שיעור,
למטה. Daher ist es auch genau normiert, was unter den Begriff von לקט, שכחה, פרט
und עיללות fällt. Es sind eben mahnende Bekenntnisthaten, deren Mahnungen wie
immer nur in dieser Präzision deutlich werden. Sie sprechen zusammen den Gedanken
an: Was Gott uns auf unsern Äckern und Feldern wachsen läßt, ist in erster Linie
für uns, in zweiter Linie für unsere bedürftigen Brüder. Was uns daher bei der Ernte
einmal entfallen und entgangen ist, ist in demselben Augenblick nach Gottes Bestimmung
den Armen überwiesen.

בשרה (ספרי) עומר ולא גריש, ושכחה עומר בשרה nur eine einfache Garbe, nicht aber
ein Garbenhaufen סאהים; שיש בו סאהים; überhaupt ist nur dasjenige שכחה, dessen man sich
in der Regel nur wieder erinnert, wenn man zu ihm hin kommt, nicht aber, was durch
seine Größe, seine besondere Beschaffenheit, seine besondere Örtlichkeit zc. sich von selbst
wieder ins Gedächtnis ruft, שלאחר זמן, וזכרו שאהה יצא לעולם יצא שאהה וזכרו לאחר זמן, (Bea VI.
5, 6 f.; VII, 1, ר"ש daselbst). — (ספרי) לרבוה את הקמה, ושכחה וכו' בשרה, wie beim Heimtragen des geschnittenen Getreides das Vergessene שכחה wird, so wird
auch beim Schneiden das Übergangene שכחה. לא השוב לקחה, שכחה אינו שוב לקחה,
שלאחר זמן, וזכרו שאהה יצא לעולם יצא שאהה וזכרו לאחר זמן, was man vor sich hat stehen lassen, ist keine
זו הכלל כל שהוא ככל חשבו שכחה, ושאינו ככל חשבו שכחה, ושאינו ככל חשבו שכחה, ושאינו ככל חשבו שכחה,
nur das, was man hinter sich gelassen, שכחה, ושאינו ככל חשבו שכחה, ושאינו ככל חשבו שכחה,
שכחה, ושאינו ככל חשבו שכחה, ושאינו ככל חשבו שכחה, ושאינו ככל חשבו שכחה, ושאינו ככל חשבו שכחה,
hat und zu dem man zurückkehren müßte. (Bea VI, 3).

לגר וגוי יהיה (siehe 3. B. 19, 10).

B. 20. כי תכבט, כי תכבט, כי תכבט ist das Abschlagen der Früchte mit Stöcken, und heißt
es hierzu im ספרי, daß man in alter Zeit die Früchte der Öl bäume nicht ängstlich
abpflückte, sondern sich damit begnügte, sie durch Schlagen mit Stöcken zu ernten.

Kap. 25. B. 1. Wenn eine Streit-
sache zwischen Männern ist und sie treten
zum Gericht hin, daß sie ihnen Recht
sprechen, so haben sie den Gerechten
gerecht und den Schuldigen schuldig
zu sprechen.

כה 1. כִּי־יִהְיֶה רִיב בֵּין אַנְשִׁים וּבֵין אֶתְּ
אֶל־הַמִּשְׁפָּט וּשְׂפָטוֹם וְהִצְדִּיקוּ אֶת־
הַצְדִּיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת־הַרָשָׁע:

הראשונים היו חוכמין זיתיהם ונוהגים בו עין יפה
פאה Chulin 131 a werden nämlich in dem הפאר אחריו לא
und שכחה (דשן לא הפאר שכחה) und die
Krone, d. i. die an der Spitze wachsenden Früchte abnehmen, somit die פאה=Pflicht für
Bäume. אחריו, וזו שכחה, nicht das nehmen, was man bereits „hinter sich“ hat, was
man zurückgelassen, was man übergangen hat. Es ist nun nicht unmöglich, daß wenn
man nicht mit Leitern, oder kletternd hinaufsteigt, sondern auf der Erde stehend die
Früchte abschlägt, in der Regel die Spitze nicht erreicht wird, sondern einem späteren
Abnehmen verbleibt. Diese פאה bleibt somit von selbst zurück. Da man sie aber mit
Bewußtsein zurückläßt, so ist sie an sich nicht שכחה, und das הפאר לא wird zu
einem selbständigen פאה=Gebot: man soll die Spitze, die man gewöhnlich zuletzt ab-
nimmt, stehen lassen. Implizite ist aber damit auch die Bestimmung gegeben, daß auch,
was du sonst אחריו, am Baume übergangen hast, du nicht nachträglich nehmen darfst
und damit שכחה für Bäume ausgesprochen. Der Satz sagt: Bei deinen Obstbäumen
darfst du auch die פאה nicht nachträglich abnehmen, obgleich du sie absichtlich hast stehen
lassen, geschweige denn andere Früchte, die du unabsichtlich vergessen hast. Ähnlich im
folgenden Vers אחריו לא תעולל. Auch יוללות, deren Abpflücken ja schon selbständig
verboten ist (3. B. M. daselbst), würde man als die nicht zur Traubenbildung gelangten
Einzelbeeren in der Regel zuletzt abgenommen haben. Sie fielen aber nicht unter den
Begriff שכחה, weil man sie absichtlich übergangen. Auch dort sind dies daher zwei
Verbote ויוללות und אחריו שכחה.

Kap. 25. B. 1. u 2. כי יהיה ריב. Faßte man diesen Vers 1 als Vorderatz
zum Vers 2 in dem Sinne: wenn zwei eine Streitfache vor Gericht haben (B. 1) und
(B. 2) der eine der Schlagstrafe verfällt, so u. s. w., so ergäbe sich eine schwer zu
lösende Schwierigkeit. Die allermeisten Streitfachen vor Gericht betreffen das Mein und
Dein oder Körperverletzungen. In beiden Fällen tritt מלקות, Schlagstrafe, nicht ein.
Geld- oder Geldeswertleistung oder Entschädigung in Geld ist der Gegenstand der Klage,
wie ja auch bei Körperverletzungen 2. B. M. 21, 18 f. ausgesprochen; für מלקות, Schlag-
strafe, ist aber keine Veranlassung. Nur in höchst seltenen Fällen könnte bei solchen
Prozessen auf מלקות erkannt werden, z. B. wenn die Verwundung so geringfügig ist,
פחות משה פרוטה, daß auf gerichtlichen Ersatz nicht erkannt werden kann (Pethuboth
32 b), oder allenfalls bei Übertretung des Pfändungsverbotes (Kap. 24 b), wenn dasselbe
durch Rückgabe nicht wieder gut gemacht werden kann (B. M. 115 a; — siehe הוספו
daselbst und הל' מלוח וליה רמב"ם zu ל"מ II, 2). Es wäre aber kaum denkbar, daß
das Gesetz die Lehre über מלקות=Strafe an so seltene Ausnahmefälle knüpfen sollte.

Sehen wir aber die Stellung, in welcher hier die Bestimmung über die מלקות=
Strafe vorkommt, und den engen Zusammenhang, in welchem sie mit dem unmittelbar
darauf in einen Absatz ausgesprochenen וגו' תחסום לא zusammen gefaßt ist, so dürfte
wohl — wie uns scheint — die Tendenz dieser Lehre hier überall nicht sowohl auf die
Bestimmung der מלקות=Strafe, als auf deren Begrenzung gerichtet sein, so daß, wie in

2. Es sei aber, wenn der Schuldige schlagstraffällig ist, so hat ihn der Richter niederlegen und vor seinem Angesicht schlagen zu lassen, seiner Verschuldung entsprechend in bestimmter Zahl.

2. וְהָיָה אִם־בֵּן הַכּוֹת הִרְשָׁע וְהִפִּילוֹ הַשֹּׁפֵט וְהִקְדוּ לְפָנָיו בְּיַד רִשְׁעוֹ בְּמִסְפָּר:

den vorangehenden Gesetzen, eine rücksichtsvolle Milde gegen sozial gedrückte Menschen, und in dem unmittelbar folgenden לא הרסום eine rücksichtsvolle Behandlung selbst eines uns dienenden Tieres gefordert wird, so hier gegen einen durch verbrecherische Empörung gegen das Gesetz momentan zum Tier herabgesunkenen und demgemäß zu züchtigenden Menschen eine vom Gerichte zu übende schonende Rücksicht geboten wird.

Demgemäß — glauben wir — steht Vers 1 vielmehr in einem sehr zu beachtenden Gegensatz zu Vers 2. Vers 1 spricht, wie ja auch der Wortlaut ergibt, von דיני ממונות, von Mein- und Deinstreitigkeiten, mit welchen Kläger und Beklagter vor Gericht treten, auf daß das Gericht Recht zwischen ihnen spreche. Da haben sie — wie das ja schon wiederholt zur Pflicht gemacht ist (3. B. M. 19, 15 und 5. B. M. 1, 17) — rücksichtslos Recht zu sprechen, da ist das והצדיק את הרשע des einen durch das והרשיעו את האחר des andern bedingt, da kann man nicht eine Schonung des einen eintreten lassen, ohne dem Rechte des andern zu nahe zu treten, da muß der Richter das Recht in äußerster Schärfe zum Ausdruck bringen.

Allein, wo es sich nicht um den Rechtsanspruch des einen an den andern handelt, wo nur das Verhalten eines Angeklagten gegen das Gesetz in Frage steht, und auf eine Disziplinarstrafe zu erkennen ist, als welche wir die מלקות=Institution bereits zu 3. B. M. 19, 20 erkannt haben, da zieht allerdings das Gesetz dem Gerichte Schranken und statuiert innerhalb derselben eine durchaus individuell zu bemessende Behandlung.

והיה אם בן הכות הרשע. Diese hypothetische Fassung setzt die bereits — wie ja das ganze Gesetz — mündlich festgestellte Institution der מלקות=Strafe voraus und wird hier nur, wie bereits bemerkt, im Zusammenhange mit dem Vor- und Nachfolgenden, die rücksichtsvolle Beschränkung des Gerichts hervorgehoben.

והיה אם בן הכות. יהושע בן נון בן הכות. So auch in Sam. I. 20, 31). Der Ausdruck der Straffälligkeit mit בן dürfte die Strafe nicht als etwas Vernichtendes, vielmehr als ein solches Moment betrachten, dessen Verwirklichung die ganze moralische Fortexistenz des Verbrechers, sei es sühnend oder erziehend, bedingt. Er ist fortan nur ein „Sohn“ der Strafe. Und wenn dieser Ausdruck im Gesetze nur hier bei der מלקות=Strafe vorkommt, so dürfte dies nur umsomehr begründet sein, da, wie bereits im 3. B. M. (dasselbst) bemerkt, dies die einzige Strafe ist, welche disziplinärer Natur ist, und dem Bestraften auch noch eine gewisse physische Fortexistenz eröffnet (siehe zu Vers 3). Ähnlich kommt dieser Ausdruck auch in Verbindung mit Charaktereigentümlichkeiten vor: בן חיל, בן עולה, בן בליעל, בן כולו, und dürfte auch dort den Charakterzug des Guten oder Schlechten nicht als eine Accidens, sondern als ein solches Moment bezeichnen, das die ganze Persönlichkeit beherrscht, von welchem der Mensch in der Erscheinung als das Produkt zu begreifen ist.

והפיל מעל הגמל. והפילו השפט. ויאהרביניה מעל גמלא: (B. M. 1, 24 u. 64) übersetzt Ostelos: sie beugte sich vom Kameele nieder, und auch hier lehrt die Halacha, daß er vom Gerichtsdienner über eine Säule vorwärts übergeben wurde, כופה שחי ידיו על העמוד (Maccoth 22 b; — siehe dasselbst).

Es lehrt aber hieran zugleich die Halacha, daß קלון, eine Herabwürdigung des Delinquenten vom Gesetze überall nicht beabsichtigt ist, so sehr, daß z. B. wenn eine solche nach begonnenem Schlagen, ja auch nur nach zuerst gehobener Hand, durch vor Angst veranlaßten כמים בין בריעי בין קלוקו eingetreten, die weitere Strafe schon zu erlassen ist. Wie denn wir bereits 3. B. M. (daselbst) darauf hingewiesen, wie die ganze Ausführung dieses Gesetzes mehr den Charakter einer erziehenden Belehrung, als den eines bloßen Zuchtmittels trug.

Wir haben bereits die enge Zusammenhörigkeit des מלקות = Gesetzes mit dem darauf folgenden החסום = Verbot bemerkt, und daraus die Tendenz der מלקות = Vorschriften in der gebotenen Rücksicht selbst für den durch bewußte Empörung gegen das Gesetz momentan zum Tier hinabgesunkenen Menschen gefunden. Auch bei der Ausführung der מלקות = Strafe war auf diesen Zusammenhang Rücksicht genommen. Sie wurde mit übrigen nach Länge und Breite genau vorgeschriebenem ledernen Instrumete aus Riemen von שור und חמור ausgeführt, von שור, eben mit Hinblick auf וגו' לא החסום שור וגו', von חמור mit Hinblick auf Jesaias 1: ידע שור קוננו וחמור אבום בעליו ישראל לא ידע אמר הכ"ה יבא מי שמכיר אבום בעליו ויפרע ממי וגו', und dies dahin erläutert, daß damit dem zu Züchtigenden gesagt werde, wie er mit seinem bewußten Ungehorsam gegen das göttliche Gesetz ein Bewußtsein verleugnet habe, das selbst dem Tiere nicht fremd ist. Das im Dienste des Menschen gehorsam arbeitende Tier folgt dabei dem Bewußtsein von dem es ernährenden Herrn; der Mensch, der dem göttlichen Gesetze den Dienstgehorsam versagt, beweist eben damit, daß ihn das Bewußtsein verlassen, daß mindestens keine leitende Macht über ihn das Bewußtsein habe, wer sein Herr ist und wem er Dasein und Erhaltung schuldet.

Das Gesetz, welches das Verbot einer Rücksichtslosigkeit gegen das im Dienste des Menschen gehorsam arbeitende Tier mit der Strafe eines gegen den Gott schuldigen Dienstgehorsam sich auflehrenden Menschen in so engen Zusammenhang stellt, hat eben mit diesem Verbot החסום לא das klassische Musterbeispiel für diejenigen Gesetzesausprüche gegeben, auf deren Übertretung מלקות zu erkennen ist. Es sind dies alle die, welche דומיא דלאו רהסימא, welche sich formal nicht von diesem Gesetzesauspruch unterscheiden. מלקות לאו tritt nicht auf Übertretung eines עשה, eines Gebots.

לא החסום ist ein absolutes Verbot, das mit seiner Übertretung abgeschlossen ist und kein Gebot im Gefolge hat. Ein Verbot aber, das mit seiner Übertretung in ein Gebot übergeht, unterliegt keinem מלקות עליו, אין לוקין לעשה (siehe zu Kap. 22, 6).

לא החסום verbietet eine Handlung, die durch eine körperliche Thätigkeit bewirkt wird. Auf ein Verbot, das aber nur durch ein Wort zu übertreten ist, tritt מלקות nicht ein. לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו. Ausgenommen sind נשבע (2. B. M. 20, 7), ממיר (3. B. M. 27, 10), מקלל חברו בשם (3. B. M. 19, 14), מוציא שם רע (5. B. M. 23, 13), עדים זוממין (5. B. M. Kap. 19, 16 — siehe unten — und Schebuoth 21 a daselbst).

לא החסום umfaßt nur ein einziges präzipiertes Verbot. Verschiedene in einem verbietenden Ausdruck zusammengefaßte Verbote werden nicht von מלקות betroffen, אין לוקין על לאו (siehe 3. B. M. S. 419 f.).

Die Übertretung von החסום ist im Gesetze mit keiner anderen gerichtlichen Strafe belegt. Ein Verbot jedoch, dessen Übertretung im Gesetze mit gerichtlichem Tode belegt ist, vor welchem das Verbot die Warnung bildet, dessen Übertretung ist nicht mit מלקות zu ahnden, selbst wenn im Momente der Übertretung nicht mit כ"ד מיתה, sondern mit מלקות verwarnt worden, לאו שניתן לאוהרהר מיתה כ"ד אין לוקין עליו.

5. כִּי־יָשְׁבוּ אֲחֵים יַחְדָּו וַיָּמָת אֶחָד
מֵהֶם וּבֶן אֵין לוֹ לֹא־תִהְיֶה אִשְׁתּוֹ
הַיָּתִיב הַחַוְצָה לְאִישׁ זָר וּבְמִדָּה יִבְאֵר
עֲלֶיהָ וּלְקַחְתָּהּ לוֹ לְאִשָּׁה וַיִּבְרָמָה:

5. Wenn Brüder gleichzeitig auf Erden sind und es stirbt einer von ihnen und es ist von ihm kein Kind vorhanden, soll die Frau des Verstorbenen nicht entäußert eines fremden Mannes werden. Ihr Schwager komme zu ihr und eigne sie sich zur Frau an und erfülle die Schwagerehe mit ihr.

(dasselbst) scheint für das Verbot לא תחוסם nicht die Beschränkung auf כשעה מחובר כשעה, wie bei פועל (Kap. 24, 25 u. 26) stattzufinden. Dasselbst 1 heißt es: הבהמה אוכלת כל זמן שהיא עושה בגידולי קרקע בין לאקושי חוסם לנחסם ונחסם לחוסם וכו' B. M. 99 a obgleich nach B. M. 99 a und (dasselbst) כרוך ותני מה דיש מיוחד דבר שלא נגמרה מלאכתו למעשר לחלה וכו' die gesetzlichen Bestimmungen für פועל und שור gleich zu sein scheinen. So auch (dasselbst) פירוש המרכסות כהבואה nach פירוש ותוספות, welchen Fall רמב"ם (dasselbst 4) allerdings anders auffaßt. וצ"ע.

B. 5. כי ישבו אחים וגי'. Die vorhergehenden Gesetze hatten die Gebote der Rücksicht, des Wohlthuns und der Milde gegen Witwen und Waisen, gegen Arme und Fremdlinge, zuletzt gegen Verbrecher und Tiere zum Gegenstande. Die Gesetzesgruppe mannigfacher Liebespflichten schließt nun mit einer solchen Pflicht selbst gegen einen Verstorbenen und dessen Andenken im Kreise der Lebendigen. Das Gebot der Schwagerehe, ויבא, das hier folgt, spricht sich nämlich mit Entschiedenheit als ein solches Gebot der Liebespflicht gegen den verstorbenen Bruder aus und kann keineswegs etwa zunächst die Versorgung der hinterbliebenen Witwe im Auge haben. Ist doch die ויבא-Pflicht lediglich durch die Verhältnisse des Verstorbenen und nicht durch die der überlebenden Witwe bedingt. Ist von ihm ein mit einer anderen Frau erzeugter, wenn auch noch so ferner Nachkomme vorhanden, so tritt die ויבא-Pflicht nicht ein, obgleich dabei die Witwe völlig so allein steht, wie wenn ein solcher nicht vorhanden wäre. Dagegen tritt ohne einen solchen die Pflicht der ויבא-Ehe ein, wenngleich die Witwe etwa aus einer früheren Ehe eine kinderreiche Familienmutter wäre. Ohnehin sagt das ולא ימחה אשר לא יבנה אה (B. 7), מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל (B. 6), שמו בישראל (B. 9) unzweideutig, daß eine Rücksicht für den verstorbenen Bruder und dessen Andenken der leitende Gedanke dieser Gesetzesbestimmungen ist.

Das allererste Gebot פרו ורבו und zu diesem Ende וכבשה (1. B. M. 1, 28) das Gebot der Kindererzeugung und Kindererziehung und für beides des Eigentumserwerbes bildet die erste irdische Mannesbestimmung, deren Lösung der Begriff des Hauses, בית, umfaßt, dessen eigentliche „Bausteine“ Kinder, בני, sind (siehe 1. B. M. 5. 233 f.). Das Problem unseres Textes setzt nun den Fall: es hat ein Mann die Lösung dieser Aufgabe in seinem irdischen Hiersein durch Gründung eines Hauses, durch Eingehen einer Ehe angestrebt, in welcher er die Lösung dieser Aufgabe hätte erhoffen dürfen, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, mit seiner Frau ihn überlebende Kinder zu erzielen, die sie durch gemeinsame Bildungsarbeit zu ihrem geistigen und sittlichen Ebenbilde erziehen, und für deren Zukunft seine kleinen oder großen Mittel, die Gott ihm gewährt, gemeinsam verwalten und verwenden konnten. Dieses Ziel hat er nicht erreicht. Er scheidet aus dem Hiersein, ohne daß ihn ein Nachkomme überlebt, dem auch seine kleinen oder großen Errungenschaften für ein unmittelbar oder mittelbar durch ihn angebahntes Leben

zufallen würden. Er ginge in jedem Falle mit dem schmerzlichen Gedanken von dannen, daß sofort mit seinem Scheiden sein Andenken keinen irdischen Pflichtfortträger mehr hätte — die Frau, die er die Seine genannt, träte in ganz andere fremde Kreise über, und was er an materieller Habe für einen Fortbau seines geistigen und sittlichen Wesens auf Erden errungen, würde unter seine Seitenverwandten oder deren Descendenten verteilt — wenn nicht für einen gewissen Fall das Gesetz durch die Institution des יבום die Möglichkeit eines geistig-sittlichen Erbes geschaffen hätte.

Überlebt ihn nämlich ein möglichst nächster, unter denselben Zeiteinflüssen atmender Blutsverwandter — als solcher steht nur ein von demselben Vater erzeugter, mit ihm zugleich lebender, nicht nachgeborener Bruder da — so tritt an diesen die Anforderung heran, die Ehe seines hingeshiedenen Bruders mit dessen hinterlassenen Witwe im Sinne des יבום, d. h. im Sinne des Fortbaus des unvollendet gebliebenen Hauses des Verstorbenen, fortzusetzen und zu diesem Zwecke mit der Übernahme der Witwe zugleich als Vollerbe der materiellen Hinterlassenschaft des Verstorbenen einzutreten. Über dieser Ehe, die nur als Fortsetzung der Ehe des Verstorbenen zu begreifen ist — und daher nach ursprünglichem Gesetze nicht nochmaliger קידושין bedarf — sowie über dem damit zugleich angetretenen Erbe bleibt der Name des Verstorbenen im Geiste schweben, dem damit die Möglichkeit eines geistig und sittlich fortwirkenden Einflusses in einer solchen in seinem Namen und im Sinne seines fortzuerhaltenden Andenkens geschlossenen Ehe und deren Folgen eröffnet bleibt; ein Einfluß, der doch muß so wirksam sein können, daß das Bewußtsein davon — יהוה הוּרַע — וירע כי לא לו יהיה הוּרַע (1. B. M. 38, 9) — einen schlechten Bruder in nichtswürdiger Engherzigkeit zur Schleichigkeit vor Gott hinreißen konnte. —

יחדו, gleichzeitig lebende Brüder — wie יהוה כל העם יחדו (2. B. M. 19, 8) — mit Ausschluß eines erst nach dem Tode des Verstorbenen geborenen, בעולמו היה שלא אחיו (Zebamoth 17 b); ferner יחדו האם, מיוחדים בנחלה פרט לאחיו מן האם: יחדו, auch nur im Erbrecht verbundene Brüder, הרואין לירש זה את זה, also nur Söhne eines Vaters, mit Ausschluß von Brüdern von mütterlicher Seite (siehe 4. B. M. S. 355), sowie ja auch die von verschiedenen Müttern geborenen Söhne אחים genannt sind (daselbst).

לוי, auch in der Idee, d. h. in dessen Nachkommenschaft existiert kein Kind von ihm. Es ist hier der Begriff בן in weitester Ausdehnung zu fassen, als eine jede Descendenz, sei es durch weibliche oder männliche Nachkommenschaft, selbst ממור mit inbegriffen, der ja, wie zu Kap. 23, 3 bemerkt, zivilrechtlich in keiner Weise gekürzt ist. Vergl. לוי, auch im Erbgesetz (4. B. M. 27, 8), nur daß hier der Begriff בן durch das בן ישראל (V. 6) selbstverständlich auch eine Tochter und deren Descendenz umfaßt, während im Erbgesetz בן im Gegensatz zu dem darauf folgenden לכהו stricke als Sohn und dessen Descendenz zu nehmen ist. Ausgeschlossen ist nur מיוחדים אחיו, die nicht בן ובתו מן השפחה ומן הנכרית (siehe zu Kap. 7, 4). Ganz dieselbe Ausdehnung und Beschränkung gilt für אחים יבום (Zebamoth 22 b daselbst).

לא, diese verbotene Beziehung einer יבמה zu jedem andern außer dem יבם heißt לשוק יבמה. יבמה לשוק ist daher לאין יבמה. Zebamoth 92 b bleibt es sogar zweifelhaft, ob nicht durch das לא היה לאיש זר einer יבמה in der Beziehung sogar der Charakter der כריתות beigelegt ist, daß יבמה לשוק, לא היה בה הייה לזר (siehe 3. B. M. S. 461 und die Berücksichtigung dazu).

יבמה נקנית בכיאה, mit יבמה יבמה, wird sie keine Frau, כיאה (Riduschin 13 b), die יבמה bewirkt לקוחין, während sonst לקוחין vorangehen (Kap. 24, 1), und haben ursprünglich קידושין bei יבמה keine statt, da die יבום-Ehe eine Folge der

6. Und er sei der Erstgeborene, den sie gebiert; er trete ein auf den Namen seines verstorbenen Bruders, und so werde dessen Name nicht aus Israel verlöscht.

6. וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם
עַל-שֵׁם אָהֳיוּ הַמֵּת וְלֹא-יִכָּתֵחַ שְׁמוֹ
מִיִּשְׂרָאֵל:

des Verstorbenen ist, dessen Ehe sie fortsetzt. Obgleich aber die Ehe in solchem Sinne zu vollziehen und auch dauernd in solchem Sinne fortzusetzen ist, ולקחה, so wird sie doch gleichwohl zugleich mit ביאה עליה vollkommen die Ehefrau des יבם, יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה, יבמה, die Ehe kann eventuell nur durch Mannekod oder גט, nicht aber durch הלצה gelöst werden (Zebamoth 39 a). Die Witwe eines kinderlos verstorbenen Mannes, welche durch dessen Tod in Beziehung zu dessen Bruder oder Brüdern gesetzt ist und des יבם oder, wie wir weiter sehen werden, des הלצה-Aktes zu harren hat, heißt: שומרה יבם, und das Verhältnis, in welchem die קידושין des Verstorbenen noch fortwirken, und das nur durch יבם oder הלצה seine Lösung finden kann, heißt: ויקה, Band, daher sie auch וקוקה.

B. 6. והיה הבכור וגו' יקום על שם וגו'. Zebamoth 24 a lehrt die Halacha, daß יקום u. f. w. nicht die Weisung enthalte, daß auf ihn der Name des Verstorbenen übergehe, sondern daß er das Erbrecht an die Hinterlassenschaft des Verstorbenen erhalte, er tritt in dessen Rechtsbefugnis ein, ähnlich wie es von den Brüdern Esraims und Menasses heißt: יקראו בנהלהם, על שם אהיהם, daß sie ihr Erbrecht am einstigen Lande nur auf den Namen ihrer Brüder sollen üben können. Heißt es doch hier auch ohnehin nicht יקרא על שם, sondern יקום על שם. יקום heißt aber in ein Recht eintreten, wie passiv von עפרון שרה: שרה עפרון וגו' (1. B. M. 23, 17 u. 20), so hier aktiv von dem Rechtserwerbenden. יקום על שם אהיו המת heißt wörtlich: er tritt auf Grund des Namens seines verstorbenen Bruders, er hat die Rechte geltend zu machen, die seinem Bruder zugestanden, er ist in rechtsbezüglichem Sinne dessen „Namens-träger“. Es lehrt ferner die Halacha, daß das Subjekt יקום dasselbe sei, auf welches sich אהיו bezieht, daß also nicht einem etwa aus dieser Ehe zu erwerbenden Kinde, von dem es ja auch אהיו אביו hätte heißen müssen, sondern daß ihm, יבם, mit der Ehe der Witwe die Vermögensrechte des Verstorbenen überkommen. Es lehrt endlich die Halacha (dieselbst b), daß auch in והיה הבכור יבם das Subjekt sei, der in dieser vermögensrechtlichen Nachfolge des Verstorbenen und für dieselbe בכור genannt wird, um ihm dieses Recht nur in der beschränkten Weise, לגריעותא, zuzuertheilen, wie dem Erstgeborenen das ihm infolge des Erstgeburtsrechts zuerkannte Erstgeburtsstück, חלק, zufließt, מרה בכור אינו נוטל בראוי ככמוהו אף היא אינו נוטל בראוי ככמוהו. בכורה, sowie der בכור sein Erstgeburtsrecht nur an den bei dem Tode des Vaters bereits in dessen Besitz vorhandenen, nicht aber an den erst nach dessen Absterben der Masse zufallenden Gütern geltend zu machen hat, so fallen dem יבם auch nur die bei dem Tode des verstorbenen Bruders bereits in dessen Besitz befindlichen Vermögensstücke zu, nicht aber, was diesem im Momente des Todes nur als Rechtsanspruch und Anwartschaft zustand. Sind z. B. mehrere Brüder vorhanden und war ihr Vater bereits bei Lebzeiten des nun gestorbenen Bruders verschieden und diesem bereits vor dem Tode die Erbschaft des Vaters in Gemeinschaft mit den Brüdern angefallen, so erhielt jetzt der יבם außer seinem Sohneanteil mit der Ehe der Witwe auch das Sohneanteil des verstorbenen Bruders. Ganz so, als wäre er der בכור unter den Brüdern. Stirbt aber der Vater erst nach dem Tode des Bruders, dessen Witwe in יבם-Ehe genommen wird, so hat der יבם die väterliche Erbschaft, die bei Lebzeiten des Bruders nur ראי, nicht

קוח war, einfach mit den Brüdern zu teilen (siehe zu Kap. 21, 17). Die beiden dort bemerkten eigentümlichen Rechtsbestimmungen, welche das בכורה = Recht charakterisieren, daß בן שנולד לאחר מיתה אביו בכור אינו נוטל כבמוחזק und daß ein nachgeborener Sohn nicht das vermögensrechtliche Erstgeburtsrecht hat, לנחלה בכור אינו בכור und daß nachgeborener Bruder, שלא היה בעולמו, wird sein ganz so auch beim יבם statt. Ein nachgeborener Bruder, שלא היה בעולמו, wird sein ganz so auch der יבם hat nur ein vermögensrechtliches יבם = Recht am מוחזק und nicht am ראוי. Beide Institutionen begegnen sich auch in dem Gedanken, daß der Sterbende im בכור den vorzüglichen, im יבם den ausschließlichen Fortträger seiner vermögensrechtlichen Persönlichkeit erblickt. Ganz dem entsprechend lehrt auch die Halacha (daselbst a), daß implizite durch die Bezeichnung des יבם als בכור unter mehreren Brüdern die מצוה יבום in erster Linie an den ältesten derselben herantritt, מצוה בגדול מצוה בגדול u. s. w.

וְגו' ויהי הבכור אשר הדר וגו' heißt demnach: und er wird das erste Kind, das sie (dem Verstorbenen) gebiert, d. h. nicht erst durch die in dieser Ehe von ihr zu erwartenden Kinder, in deren Hinblick die יבום = Ehe geschieht, sondern sofort mit Ehelichung der Witwe wird dem Verstorbenen ein Fortträger seines rechtsbezüglichen Namens; der Schwager, der sie ehelicht, tritt zu dem Verstorbenen in das Recht eines erstgeborenen Sohnes, der, wie es weiter heißt, יקום על שם אחיו המת, und durch diesen Übergang der Hinterlassenschaft mit der Witwe an den Bruder, wird des verstorbenen geistiger, sittlicher und rechtspersönlicher Namen erhalten, ולא יבחה שמו מישראל.

Daß diese von der Halacha überlieferte Auffassung, die, wie es (daselbst) heißt, אפי' קשה לה, scheinbar von dem aus dem Wortlaut des Textes sich oberflächlich ergebenden Sinn völlig abweicht, in der That der einzige wirkliche Inhalt des יבום, des יקום על שם אחיו המת, sowie des ולא יבחה שמו מישראל, ist, im folgenden Verse ist, das ist aus einem dem יבום ähnlichen Vorgange, auf den wir noch zurückzukommen haben, und dessen Bericht mit Entschiedenheit zu erweisen. Ruth 4, 5 u. 10 wird der Übergang der Güter des kinderlos verstorbenen Nachlon mit dessen Witwe in Ehe und Eigentum an den nächstverwandten Boas als ein Mittel erklärt, und erklärt auch נאשי (daselbst) das נחלתו על המה על נחלתו ובהא נחלתה: להקים שם המה על נחלתו ולא יכרה שם המה מעם אחיו ומשער מקומו מתוך שאשתו יוצאה ובאה נחלתה: להקים שם המה על נחלתו ומוציאה אומרים, indem Nachlons Witwe bei dem Erbe ihres verstorbenen Mannes verbleibt und darin schaltet und waltet, bleibt dem Erbe auch im Munde des Volkes der Name des Verstorbenen erhalten. In der That wird auch dem sodann von Ruth geborenen Sohne nicht der Name Nachlon erteilt, wie es hätte geschehen müssen, wenn das der Sinn der von Boas ausgesprochenen Absicht שם המה יקום u. s. w. gewesen wäre. Ja, die dem Kinde den Namen Obed und nicht Nachlon gaben, sprachen es gleichwohl aus, daß in ihm der Naomi ein Sohn wieder gegeben sei, weil ihre verwitwete Schwiegertochter, mit der sie noch die Bande der Liebe verbanden, ihn geboren, und dies "יולד בן לנעמי" nannten sie "Namengeben": וקראנה לו שם! Man sieht damit in ein Volksleben hinein, in welchem nicht Außerlichkeiten, wie "Namen" in wörtlichem Sinne, sondern geistige und sittliche Beziehungen und Einflüsse Gedanken und Handlungen leiteten. Und auf dem Boden eines solchen von geistigen und sittlichen Anschauungen bewegten Volkslebens steht unser יבום = Gesetz.

War doch der Gedanke, der in dem geistigen und sittlichen Beitrag zur Geburt und Erziehung eines Kindes einen Ersatz für die eigene Kinderlosigkeit erblickt, bereits bei der Grundlegung unseres Volkes wirksam und ließ eine Sara sprechen: ואולי אבנה ותלד על ברכי ואבנה גם אנכי ממנה (1. B. M. 16, 2) und eine Rahel: ואולי אבנה ותלד על ברכי ואבנה גם אנכי ממנה (daselbst 30, 3).

Verachtung erblicken zu müssen, den die Witwe gegen den sie verschmähenden und pflichtvergeßenen Schwager ausspricht. Eine Auffassung, die aber der ganze Tenor des Gesetzes nicht zuläßt. Die הלצה ist ja ebenso מצוה wie יבום, so sehr, daß (Zebamoth 39 b) darüber verhandelt werden konnte, welche von beiden מצוה in dem Vordergrunde steht, ob מצוה קודמה, מצוה יבום קודמה, oder מצוה הלצה קודמה. Haben wir doch oben unter c. und d. auf die zahlreichen Fälle hingewiesen, in welchen הלצה und nicht יבום geboten, wo הלצה und nicht יבום das gesetzlich Zuläßige oder zu Billigende ist. Mit Vollziehung der הלצה erfüllt daher der Schwager in solchen Fällen nicht minder ein göttliches Gebot, wie er unter anderen Umständen mit יבום erfüllt hätte. Unmöglich kann ihn das Gesetz für seinen pflichttreuen Gehorsam mit Verachtung strafen lassen wollen. Auch ist er ja bei dem ganzen Akt nicht der passiv Duldende, er ist, wie der Ausdruck ist, חולץ ליבמה, er, in voller Freiwilligkeit; veranlaßt die Witwe, ihn zu entschulen und alles Folgende vorzunehmen und zu sprechen; sein Akt ist es, er läßt die Witwe ihn entschulen, Speichel zur Erde werfen und aussprechen: so soll dem geschehen, oder: so müßte dem geschehen, der das Haus seines Bruders nicht bauen will, sein Name müßte, oder soll in Israel das Haus des Schuhlosen genannt werden. Er spricht damit aus, daß nicht Lieblosigkeit gegen den verstorbenen Bruder und nicht Gleichgültigkeit gegen sein Haus es ist, die ihn veranlaßt, die Witwe seines Bruders nicht zu heiraten. Der Bruder, der nicht bereit wäre, wo Gesetz und Umstände es gestatten, das Haus seines Bruders zu bauen, der müßte selbst „schuhlos“ Stand und Fortgang auf Erden verlieren, der verdiente Verachtung, und dessen Haus wäre selbst das Haus des „Entschuhten“, das Haus des „Stand- und Fortganglosen“ zu nennen. Der הלצה-Akt ist daher ein öffentlicher, jeden Verdacht unbrüderlicher Lieblosigkeit von sich weisender Reinigungsakt und spricht die höchste Liebesgesinnung und thatbereite Brüderlichkeit aus, in welchen die Zusammenhörigkeit der jüdischen Familien wurzelt.

הא חפץ מייבם כל העולה ליבום עולה לחליצה: ואם לא יחפץ האיש לקחה וגו' הלצה findet nur statt, וכל שאין עולה ליבום אינו עולה לחליצה (Zebamoth 20 a) קירושין חופסין ו. ה. i. e. eine gesetzliche Möglichkeit ist, ו. ה. i. e. Verwandtschaftsgrade, die aber jede קירושין ויקה יבום ausschließen, schließen auch הלצה aus; כל העולה לויקה יבום עולה לויקה לחליצה (dieselbst 3 a; — siehe oben a).

Undem hier das Subjekt יבמה wiederholt wird und der Nachsatz nicht nur einfach den Vorderatz fortsetzt, ועלתה השערה, lehrt daran die Halacha (Zebamoth 20 a), daß auch in Fällen, wo von einer יבמה das לקחה האיש לא יחפץ nicht straffe gesagt werden kann, wo nämlich dem יבום wenn auch nicht, die gesetzliche Unmöglichkeit, doch die gesetzliche Zuläßigkeit, wie אלמנה מן הנשואין לכהן (siehe oben c) entgegensteht, dennoch הלצה statzufinden hat. Damit weist denn schon der Text selbst auch auf Fälle hin, wo nicht יבום, sondern הלצה die Billigung der זקנים findet, eine Eventualität, die, wie oben bemerkt, auch das וומר אליו ועמד ורכרו voraussetzt.

השערה: zu dem zur gerichtlichen Verhandlung bereits bestimmten Orte, daher צריכי דיני למיקבע רוכהא (dieselbst 111 b). Es ist eben eine Handlung, an welche sich hohe jüdische Interessen einer jeden jüdischen Gemeinschaft knüpfen; sie soll nicht in zufälligem Begegnen erledigt werden. Müssen doch die Familiengesinnungen und Anschauungen, welche durch den הלצה-Akt ihre Pflege finden sollen, von so tief jüdischer nationaler Bedeutung sein, daß das Ältestenkollegium, welches dabei zu intervenieren hat, mehr als bei irgend einem anderen zivilrechtlichen Akt, die Nation in durchaus nationalster Abstammung repräsentieren muß. Während bei anderen zivilrechtlichen Verhandlungen eine mütterlich jüdische Abstammung genügt, muß bei הלצה ein jedes Mitglied des ב"ד auch von Vaterseite den vollen jüdischen Charakter haben. גר הן את חברו גר ואם

Mann aus der Hand dessen zu retten,
der ihn schlägt, und sie streckt die Hand
und greift an seine Scham,

12. sollst du ihr die Hand abschlagen,
sollst nicht schonen.

אֶת-אִישָׁה מִיַּד בִּכְהוּ וְשָׁלְחָה יָדָהּ
וְהִיוּקָה בְּמַכּוּשָׁיוּ:

12. וְקָצַתָּ אֶת-כַּפְּהָ לֹא תִחַס

עֵינֶיךָ: ם

vergessender Rohheit und vor Unrechtllichkeit jeder Art hinzukommt, Verirrungen, die sehr wohl mit anderseitiger Milde und Wohlthätigkeit gepaart sein können, und endlich mit dem Hinweis auf den vollendeten Gegensatz zu dem ganzen Charakterbild, dessen Pflege und immer fortschreitende Verwirklichung von der jüdischen Nation erwartet wird, mit dem Hinweis auf Amalek, dessen Verschwinden aus dem Völkerverein der Menschheit und deren Ruhmestraktionen eines der letzten Ziele der geschichtlichen Sendung Israels bildet.

וְגו' כי ינצו וגו' (siehe zu 2. B. M. 21, 22).

2. B. M. 86 b ist nach der Halacha der Mischna (und so auch daselbst 27 a) in diesem Problem, die Gesetzgebung über den Schadenersatz für körperliche Thätlichkeiten (2. B. M. daselbst 19—25) ergänzend, die Lehre über בשח, über thätliche Beschämung, thätlichen Schimpf, niedergelegt, dessen Ersatz noch zu den Ersatztiteln שבה נוק צער רפוי שבה hinzukommt. Das ההוּיָק בְּמַכּוּשָׁיוּ wird als Beispiel einer thätlichen Beschimpfung begriffen und an dem ההוּיָק בְּמַכּוּשָׁיוּ gelehrt, daß abweichend von den anderen zu Ersatz verpflichtenden Beschädigungen, für welche der Grundsatz gilt: אדם מועד לעולם וכו', die בשח-Ersatzpflicht nur במתכוין eintritt, nur wenn die Beschimpfungs- mindestens die Beschädigungsabsicht vorhanden war. Das וְקָצַתָּ אֶת כַּפָּה ist nur bildlicher Ausdruck für die Unschädlichmachung der Hand für die Zukunft durch die Geldbuße, zu welcher sie gerichtlich verhalten werden soll, ebenso, wie das עַיִן בְּעֵין שֵׁן בְּשֵׁן וְגו' (Kap. 19, 21) bei עדים וזממין, das, wie wir dort erläutern, ja nur ממון sein kann, und heißt es hier ebenso wie dort עֵינֶיךָ, לא תחוס, wohl, weil hier die beschimpfende Handlung im Affekt und in der Rettungsabsicht geschehen, daher auch, wie (daselbst 28 a) gelehrt wird, nur zur gerichtlichen Schuld sich eignet, wenn sie bei dem Rettungsakt zu umgehen gewesen war, על ידי שיכולה להציל. דבר אחר. Das Problem, an welchem hier die Strafbarkeit einer beschimpfenden Handlung gelehrt wird, enthält durch seine Umstände die Mahnung, selbst im berechtigten Affekt seiner Gefühle mit Besonnenheit mächtig zu bleiben und nie in Rohheit auszuarten, und richtet in allererster Linie diese Mahnung an die Frauen, denen mehr noch als Männern alle rohe Leidenschaftlichkeit fremd sein müßte, und die mitten im Streite der Männer, bei aller entschiedenen Teilnahme, die Wächterinnen der Sitte und des Anstandes bleiben sollen.

Daß aber dieses Problem mit solcher Tendenz eben hier seine Stelle erhalten, dürfte durch das unmittelbar vorangehende Gesetz der יבום- und הליצה-Institution motiviert sein. Ist diese doch die einzige Gelegenheit, wo das Gesetz eine Frau veranlaßt, in die Öffentlichkeit des Gerichts hinzutreten, sie veranlaßt, ihre Eheansprüche an einen Mann öffentlich geltend zu machen, beides schon an sich Momente, die von der sonst dem jüdischen Weibe eigenen, bescheidenen Zurückhaltung abzugehen scheinen. Dazu kommt, daß der הליצה-Akt, jemanden hartfuß machen, unter anderen Umständen selbst ein thätlicher כושה-Akt wäre, der nur hier durch den Sinn, in welchem er geschieht, und den bedeutungsvollen Inhalt, den das Gesetz durch ihn aussprechen läßt, zu einem sittlich adelnden Gedankenausdruck erhoben wird.

Die Veranlassung, die damit gegeben ist, daran die Lehre von der Strafbarkeit einer jeden wirklichen thätlichen beschämenden Handlung und der insbesondere von dem

15. Vollkommene Gewichtsteine und gerecht sollst du haben, vollkommenes Maß und gerecht sollst du haben. Darob werden deine Tage lange dauern auf dem Boden, den Gott, dein Gott, dir giebt.

15. אָבֹן שְׁלֵמָה וְצֶדֶק יִהְיֶה-לָּךְ
אִיפֹה שְׁלֵמָה וְצֶדֶק יִהְיֶה-לָּךְ לְמַעַן
יִאָרְיִכוּ יָמֶיךָ עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר-יִהְיֶה
אֵלֶיךָ נְתַן לָּךְ:

Größe haben dürfe, kein schweres und leichtes Pfundstück, kein weites und enges Maß, keine große und kleine Elle zc., um sich zu seinem Vorteil bald des einen, bald des andern zu bedienen.

Wie das große Kapitel der Lebensheiligung (3. B. M. 19) mit der Lehre von der Maßgerechtigkeit schließt, so schließt auch hier der Katechismus der Sozialgesetzgebung für die ins Land Ziehenden mit wiederholter Verpflichtung zur Maßgerechtigkeit und Warnung vor einer jeden Verletzung derselben. Wir haben dort, im 3. B., die darauf bezüglichen Gesetzesbestimmungen bereits im Zusammenhange betrachtet, haben auf die hohe Bedeutung und tiefgreifende Wichtigkeit hingewiesen, welche das Gesetz dieser Gewissenhaftigkeit im Verkehrsleben für den ganzen jüdischen Charakter beimißt, also, daß es den Juden als vor Gottes Angesicht verworfen erklärt, der sich eine Ungerechtigkeit im Messen, Wägen, Zählen zc. zu Schulden kommen läßt, daß es עונשן של מדה den ערושן של ערושן vollkommen zur Seite stellt, ja diesen noch überordnet, und die Verkehrsgewissenhaftigkeit als Grundprinzip des jüdischen sozialen Menschen also hinstellt, wie es die Geschlechtsgewissenhaftigkeit als Grundprinzip des jüdischen sittlichen Menschen hingestellt hat.

Wir verweisen hier auf das dort bereits ausführlich Entwickelte und beschränken uns darauf, diejenigen Momente anzumerken, welche unserer Gesetzesstelle als Ergänzung des dort bereits Ausgesprochenen bewahrt geblieben.

Dort (Kap. 19, 35 u. 36) mit dem Ausspruch וְגַר כַּמֶּשֶׁט וְגַר ist Messen, Wägen, Zählen, Rechnen zc. als ein jedem einzelnen Menschen anvertrauter Rechtsakt charakterisiert, und die Warnung vor dem Mißbrauch dieses Vertrauens, sowie die Pflicht, auf gerechtes Gewicht und gerechtes Maß zu halten, allgemein ausgesprochen. Hier, den nun dem bürgerlichen Verkehr im Lande Entgegenziehenden, wird schon der bloße Besitz, das bloße Vorhandensein ungenauer Gewichts- und Messungsmittel in „Tasche und Haus“ verpönt, und damit die Verhütung der Möglichkeit, ja des bloßen Scheins eines Mißbrauchs, sowie durch das (B. 15) dem איפה שלמה absolut beigelegte וְצֶדֶק ein ausgiebiges, jede Beeinträchtigung ausschließendes Verfahren beim Messen und Wägen zur Pflicht gemacht und die Grundlage für alle die praktisch eingehendsten Bestimmungen gegeben, die wir bereits im 3. B. allgemein skizziert.

3. B. M. 19, 36 heißt es וְצֶדֶק אִיפֹה צֶדֶק. Sollte nun hier auch צֶדֶק die Beschaffenheit der Gewichts- und Messungsmaße wie שלמה bezeichnen, so hätte es: וְצֶדֶק אִיפֹה וְצֶדֶק אִיפֹה heißen sollen, da צֶדֶק als Substantiv in adjektivischer Bedeutung normal nur einem im st. constr. stehenden Substantiv beigelegt werden kann. So aber ist es mehr adverbialiter, לְךָ אִיפֹה שלמה וְצֶדֶק und zwar צֶדֶק mit gerechtem, das Recht wahren dem Gebrauch. Daher denn auch (Baba Bathra 88 b) die Pflicht für den Verkäufer: לֹא תִמְכַּר מִשְׁלַח יָדוֹ לֹא תִמְכַּר מִשְׁלַח יָדוֹ von dem Seinigen etwas zuzugeben, damit jedenfalls der Käufer das ihm Gehührende erhalte.

לְמַעַן יִאָרְיִכוּ יָמֶיךָ וְגַר. Die Dauer deiner staatlichen Existenz auf eigenem Boden ist von der gewissenhaftesten Verkehrsgerechtigkeit bedingt, die dein Gott von dir fordert und die einen Grundzug in deinem Volkscharakter bilden soll; denn

16. Denn ein Abscheu Gottes, deines
 Gottes ist jeder, der solche Dinge thut,
 jeder, der Unrecht thut. כִּי הוֹעֵבֶתָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ כָּל־
 עֲשֵׂה אֱלֹהֵי כָּל עֲשֵׂה עֵוָל: פ

B. 16. כי הועבת ה' אלהיך, denn nicht nur das Unrecht, der Mensch, den Gott gewürdigt hat, ihn seinen Gott, den Lenker seiner Geschichte und den Leiter seiner Thaten nennen zu dürfen, der jüdische Mensch wird ein Abscheu „Gottes, seines Gottes“, wenn er sich „Jude“ nennt und nicht aufs gewissenhafteste das Recht im Menschenverkehre wahr. Der Jude mit falscher Elle und falschem Gewicht darf Gott nicht mehr „seinen“ Gott nennen. אלהיך כל עשה עול עשה ה' אלהיך כל עשה אלהיך.

Baba Bathra 88 b wird das bedeutsame Wort gesprochen: קשה עונשן של מדרה יוהר מעונשן של עריוהן שוה נאמר בהן (ויקרא יח' כו) אל וזה נאמר בהן (דברים כה טו) אלה ומאי משמע דהאי אל קשה היא דכתיב (יהווקאל יד' יג) וזהו אלי הארץ לקה. Das heißt, die Verantwortung für Maßverfälschungen ist noch schwerer, als die für geschlechtliche Verfündigungen. Auf die geschlechtlichen Verfündigungen wird 3. B. M. 18, 27 mit dem gekürzten אל hingewiesen וגו' והועבת האל וגו', hier bei den Maßverfälschungen aber mit vollem אלה אלה: כי הועבת ה' אלהיך כל עשה אלה; in אל liegt aber der Begriff der Schwere, die Großen und Mächtigen werden אלי הארץ genannt. In der That dürfte wohl auch in אלה das Dageש im ל auf ein fehlendes אל, somit auf die Wurzel אל, Kraft, Stärke hinweisen. Andererseits wohnt ja auch der Wurzel אלה, wovon ja אלה die Eiche, und lautverwandt עלה das Blatt, der Begriff mächtiger Entfaltung inne. So daß in אל eine intensive, in אלה eine extensive, und in אֱלֹהֵי, kombiniert, eine zugleich intensive und extensive Größe ihren Ausdruck finden kann.

Wir haben bereits 1. B. M. S. 4 in dem durch das Demonstrativ: diese, zum Ausdruck kommenden Gedanken die zusammenfassende Unterordnung eines Vielen unter eine Einheit bemerkt und daraus die Bezeichnung אלה, אר, für Gott begreifen zu können geglaubt (siehe daselbst). Der Begriff der zusammenfassenden Unterordnung einer Vielheit unter eine Einheit enthält aber gleichzeitig die Kraft-, Macht- oder Beziehungs-entfaltung dieses einen in eine Vielheit und zu einer solchen, ja, setzt sie in tiefem Grunde wesentlich voraus. In אלה, diese, tritt daher die Umfangsgröße אלה, in den Vordergrund und die intensive Größe, אל, ist mehr eine angedeutete, denkend zu finden.

Es liegt nun sehr nahe, daß da, wo der Gedanke „diese“ emphatisch: אלה! diese, zum Ausdruck kommt, insbesondere, wo es absolut, wie hier, ohne Substantiv steht, כל, עושה, daß da in der That der den Wurzeln innewohnende Begriff intensiver und extensiver Größe zu denken gegeben wird: Dinge von solcher Schwere und so weit reichender Wirkung!

Wo nun in solchem Falle אלה um das ה verkürzt als אל auftritt, das ist eben nur der Gedanke intensiver Schwere hervorgehoben, während in solchem Falle das vollgeschriebene אלה den Gedanken weitreichender Wirkung in den Vordergrund hebt. Beides entspricht nun den oben ausgesprochenen vergleichenden Bemerkungen über Geschlechtsverfündigungen und Maßverfündigungen. Zene, עונש עריוה, sind vorzugsweise von intensiver Schwere und daher auch mit כרה im Gefolge. Allein ihre verderblichen Wirkungen gehen häufig nicht über die Persönlichkeit der sich Verfündigenden hinaus. עונש מדרה, Maßverfündigungen wirken aber in weite Kreise hin verderblich, und darin liegt eben, wie dort weiter ausgeführt wird, die überwiegende Schwere ihrer Verantwortung. עריוה, obgleich בכרה, können durch ernste Reue und Besserung wieder gesühnt werden. Die Sühne von Maßverfündigungen wäre aber in

17. Gedenke dessen, was dir Amalek gethan, auf der Wanderung, als ihr aus Mizrajim zoget.

מפמ"ר. 17. זְכוּר אֶת אֲשֶׁר-עָשָׂה לְךָ עַמְלֶק בְּדַרְךָ בְּצֵאתְהֶם מִמִּצְרָיִם:

erster Linie durch Rückvergütung des unrecht Erworbenen an die Beeinträchtigten bedingt, deren aber z. B. bei einem Geschäfte, das für den Verkauf seiner Waren unrechtes Maß und Gewicht gehalten, in der Regel bereits so viele und gar nicht mehr gekannte sind, daß diese allererste Bedingung nicht zu erfüllen ist. Obgleich den für Beeinträchtigung ihm nicht mehr Bekannter Sühne Erstrehenden (Baba Rama 94 b) gelehrt wird, יעשה, ברוך צרכי צבור, das eigentlich zurückzuerstattende Gut zur Stiftung oder Unterhaltung öffentlicher, der allgemeinen Benutzung bestimmter Anlagen, wie Brunnen u. s. w. zu verwenden, damit womöglich solches auch den beeinträchtigten Unbekannten noch wieder zugute kommen könnte, so ist doch eine solche Verwendung nur ein unzureichendes Auskunftsmittel, das die eigentliche תשובה bei Maßverfälschungen nicht zu erfüllen vermag. לא תשובה מעליוחא היא (siehe B. B. 88 b daselbst).

עול (siehe zu 3. B. 19, 35).

B. 17. זכוור וגו'. Das Fernhalten von jedem עול, von dem Mißbrauch jeder, sei es auch nur momentanen Überordnung (עול) über den andern zu dessen Schaden, von dem Mißbrauch eines jeden Vertrauens, das ein Mensch in den andern setzen muß, wenn überall ein Zusammenleben der Menschen möglich sein soll, das Durchdrungensein von der Überzeugung, daß wir nur so lange Gott unseren Gott nennen dürfen, als wir ängstlich das kleinste Unrecht gegen seine Menschen auf Erden scheuen, und die daraus hervorgehende fleckenloseste Rechtfchaffenheit in unserem Verkehr mit Menschen, das war der letzte Zug, den das Gesetz für das Charakterbild des von ihm zu leitenden und nach ihm sich nennenden Volkes gezeichnet. Das Volk, in dessen Nationalcharakter die Züge des Mitgeföhls, der Rücksicht, der Milde, des Wohlthuns gegen alles, was lebt, hervorleuchten sollen, wie dazu die letzten Kapitel des Gesetzes wiederholt gemahnt, das überall bereit sein soll, „wohl“ zu thun, dem solle es in allerersten Linie unmöglich werden, „wehe“ zu thun, das soll im vollendetsten Ideal als „ישרון“ (Kap. 33, 26) über die Erde wandeln, in dessen Verkehr mit Menschen solle es als ישראל, als das geradeste, rechtfchaffenste, biederste unter den Völkern sich ankündigen, und ישראל, diejenigen, die alle Zeiten und alle Prüfungen für die einstige jüdische Vollendung durchdauern, erblickt das Prophetenwort in denjenigen, welche „kein Unrecht thun, keine Täuschung reden und in deren Mund sich keine Zunge des Truges findet; sie allein finden auf Erden ihre Weide und Ruhe, sie allein haben vor nichts und niemandem zu zittern“ שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב ולא ימצא בפיהם לשון הרמיה כי המה ירעו ורכצו ואין מהריר (Zefanja 3, 13).

Den geraden Gegensatz zu diesem aus Gerechtigkeit und Liebespflicht gewobenen Charakterbilde eines Volkes, das nur in gewissenhafter Pflichttreue seine Macht und seine Zukunft erblicken, und durch dessen Vorgang die ausschließliche Pflichtenuldigung einft das Anteil der Gesamtmenschheit werden soll, bildet eine Völkergroße, die, wie Amalek, nur in dem Schwerte ihre Macht und in dem Niedertreten aller ungerüsteten Schwächern ihre Ruhmesfreude findet. Sie trat bereits bei dem ersten Hineintreten des Volkes der siegreichen Pflichttreue in die Völkergeschichte (2. B. M. 17, 8—16) diesem feindlich entgegen und ihr ward (daselbst) gleich bei diesem ersten gegensätzlichen Versuch das einstige Verschwinden aus dem Gedächtniß der Völker verkündet (siehe daselbst).

Die nunmehr mit ihrer Pflichtaufgabe in das Land des Gesetzes zu dessen treuer Erfüllung Einziehenden werden daher hier auf diesen ihren ausgeprägtesten Gegensatz,

דברים כו כי תבוא

19. So sei es denn: wenn Gott, dein Gott, dir Ruhe gegeben haben wird von allen deinen Feinden ringsum in dem Lande, welches Gott, dein Gott, dir als Erbe zur Besitznahme giebt, sollst du das Andenken Amaleks von unter dem Himmel weglöschen; vergiß dies nicht.

Kap. 26. V. 1. Es sei, wenn du zu dem Lande hinkommst, welches Gott, dein Gott, dir als Erbe giebt, und du hast es in Besitz genommen und wohnst darin:

19. וְהָיָה בְּהַנִּיחַ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְךָ מִכָּל-אֹיְבֶיךָ מִסָּבִיב בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ תִּמְחָה אֶת-זִכְרֵךְ עִמָּלֶק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם לֹא תִשְׁכַּח: פ

כו. וְהָיָה כִּי-תָבֹא אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה וּרְשִׁתָּהּ וַיִּשְׁכַּח בְּךָ:

V. 19. וְהָיָה בְּהַנִּיחַ וְגו', wenn Gott dir dein Gott ist, wenn du, im geraden Gegensatz zu allen diesen Amalekzügen, all dein Thun nach seinem Willen richtest und all dein Sein Ihm anheimstellst und du so — nicht durch dein Schwert und deine Macht — durch den mit deiner Pflichttreue gewonnenen Gotteschutz, in dem dir von Gott angewiesenen Lande, unangetastet von allen deinen Feinden ringsum sicher und glücklich ruhst.

נָתַן לְךָ נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ, das Land, das er dir jetzt zur Besitznahme giebt, war bereits deinen Vätern zugesagt, es kommt dir nur von ihnen als Erbe zu, auf daß du es weiter auf deine Kinder vererbest. Es ist nichts, was du aus eigener Machtvollkommenheit besitzt. Der Pflichttreue in dem Gottesbunde mit deinen Vätern verdankst du es, und nur durch Vererbung dieser Pflichttreue auf deine Kinder wirst du ihnen auch das Land vererben.

עִמָּלֶק אֵה זָכַר עִמָּלֶק (siehe 2. B. M. 17, 14).

לֹא תִשְׁכַּח, vergiß dies nicht, wenn du je hinüberschwanken und Amalek gleich nicht Pflicht, nicht Gott kennen und, in kleinen oder großen Dingen, nur Gelegenheit suchen wolltest, deine Überlegenheit zum Schaden deiner Mitmenschen zu üben!

Vergiß dies nicht, wenn du je deines Israelberufes und deiner Israelfendung in der Mitte der Menschen vergessen und die Lorbeerkränze beneiden möchtest, die eine beehrte Welt dem Andenken glücklicher Menschenglückzerstörer flücht und den thränengetränkten Boden vergißt, aus welchem der Lorbeer zu solchen Kränzen erwächst.

Vergiß dies nicht, wenn du je selbst unter Amalekrothheit und Gewalt zu leiden hast. Bleibe aufrecht! Bleibe bei der Menschlichkeit und Rechtsachtung, die dein Gott dich gelehrt. Ihnen gehört die Zukunft, Menschlichkeit und Gerechtigkeit bleiben Sieger über Rohheit und Gewalt, und du selbst bist gesendet, durch dein Geschick und Beispiel diesen Sieg und diese Zukunft anzukündigen und mitwirkend herbeizuführen.

לֹא תִשְׁכַּח, vergiß dies nicht, und auf daß du es nicht vergessest, wach, erneue dir von Zeit zu Zeit Amaleks Gedächtnis und das, was dir über seine Zukunft gesagt ist —

כי תבוא

Kap. 26. V. 1. כי תבוא וְגו'. Die ganze Gesetzgebung schließt mit zwei Institutionen, מקרא כיבורים und מועד יודי, welche die Grundthatfachen der jüdischen Nationalgeschichte und die Grundnormen der jüdischen Nationalaufgabe in zwei Bekennt-

2. so nimmst du eine Auswahl der Erstlinge aller Bodenfrucht, die du von deinem Lande, welches Gott, dein Gott, dir giebt, heimbringst, und legst sie in einen Korb und gehest zu dem Orte hin, den Gott, dein Gott, erwählen wird, seinem Namen dort Stätte zu geben,

2. וְלִקְחָתָּ מִרְאשֵׁיתוֹ כָּל־פְּרִי הָאֲדָמָה
 אֲשֶׁר תִּבְיֵא מֵאֶרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה
 אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ וְשָׂמְתָּ בַּכֶּבֶד וְהֵלַכְתָּ
 אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
 לְשִׁבְן שְׁמוֹ שָׁם:

nisse zusammenfassen, deren jährliches, beziehungsweise dreijährliches Aussprechen in jedem jüdischen Mann das Bewußtsein seines nationalgeschichtlichen Ursprungs und der daraus hervorgehenden nationalgesetzlichen Aufgabe wach und lebendig halten soll. Beide knüpfen sich an zwei andere bereits im Gesetze niedergelegte Institutionen, *ביכורים* und *בועשר*, welche die Würdigung des Landesbesitzes und der daraus hervorgehenden materiellen Begüterung, diese Grundlagen der nationalen Existenz, nach deren Ursprung und Bestimmung in gedankenvollen Bekenntnisthaten zum Ausdruck zu bringen haben. Sie stehen daher in enger Beziehung zu dem Lande, dessen Besitznahme eben bevorsteht, und haben daher hier am Schlusse der Gesetzgebung, für deren Verwirklichung das Land erreicht wird, ihre geeignetste Stelle.

B. 2. וְלִקְחָתָּ גו'. Die Pflicht, die Erstlinge der Landesfrüchte in das Haus des Gesetzesheiligtums hinaufzubringen, ist schon wiederholt im Gesetze ausgesprochen (siehe 2. B. M. 22, 28, 23, 19 und 34, 26). Das Wochenfest heißt ausdrücklich: *הג הקצר* (dasselbst 23, 13) und *יום הבכורים* (4. B. M. 28, 26), mit welchem die Darbringung der *מנחה* von neuer Frucht und das Hinaufbringen der Erstlinge eingeleitet wird (siehe zu 3. B. M. 2, 11, 12 u. 23, 16, 17 und 4. B. M. 28, 26). Ebenso ist bereits oben Kap. 12, 6 u. 17 die Pflicht des Hinaufbringens der Erstlinge zu der von Gott für das Heiligtum seines Gesetzes erwählten Stätte und das Verbot, sie außerhalb derselben im Lande zu genießen, im Zusammenhange mit andern dorthin bestimmten Heiligtümern ausgesprochen. *ביכורים* werden dort unter dem Ausdruck *ירך הרומה* verstanden, eine Bezeichnung, die in dem hier folgenden ihre Erklärung findet.

Hier folgen nun nähere Bestimmungen der *ביכורים*-Institution, die, so einfach sie sind, in ihrer Ausföhrung sich zu einer großartigen, freudig gehobenen nationalen Bewegung gestaltete, welche jedes Jahr die Sommermonate vom Wochen- bis zum Hüttenfeste hindurch dauerte.

מראשית ולא כל ראשית, מראשית כל פרי האדמה (Menachoth 84 b). Es heißt nicht *ראשית כל פרי וגו'*, weil in der That nicht alle Bodenfrüchte *ביכורים*-pflichtig sind, sondern die Halacha mit *גו'*-Hinweis auf *וּפְנֵי וּשְׁעָרָה* u. s. w. (Kap. 8, 3) lehrt, daß auch hier das Land in *ארץ* nur in seinen dort genannten sieben seinen Bodenreichtum charakterisierenden Früchten gedacht wird. Die Bestimmung konnte daher nicht *ראשית כל פרי*, sondern nur *מראשית כל פרי* lauten, weil die *ביכורים*-Pflicht sich nur auf eine Auswahl der Bodenfrüchte, auf die sieben Fruchtarten bezieht, welche *שֶׁבַח שְׂרָא*, den Bodenreichtum des Landes bilden. Und ebenso wie *מראשית* nur eine Auswahl bezeichnet, so bezeichnet auch das *מֵאֶרֶץ* (es hätte heißen können *אֲשֶׁר תִּבְיֵא* *אֶרֶץ*, welche dein Land dir heimbringt), daß auch von diesen auswählten Früchten nur diejenigen *ביכורים*-pflichtig sind, die in den für sie am besten geeigneten Gegenden des Landes wachsen. So: *לֹא מִחִמְרִים שְׁבֵהרִים* und *מִפִּירוֹת שְׁבַעמִקִּים*: so Datteln nicht aus Gebirgsgegenden, andere Früchte nicht aus Tiefland (dasselbst 84 b *לִפְרֵשׁ* *כֵּן נִלְעַד*).

4. Und es nimmt der Priester den Korb aus deiner Hand entgegen, um ihn vor den Altar Gottes, deines Gottes, niederzustellen.

4. וְלָקַח הַכֹּהֵן הַטָּמֵא מִיָּדְךָ וְהִנִּיחוֹ
לְפָנַי מִזֶּבֶחַ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ:

Handlungen an den Tag legen, das buchstäbliche הגיד vom נגד, etwas vor die Augen stellen bedeutet. So auch hier: durch das Hinaufbringen der ersten Früchte von meinem Felde habe ich es dargethan (siehe Bifurim I, 7 וְהִנִּיחוֹ דאסעלבֿט).

אלריך, wohl so viel als für Gott, deinen Gott, in Beziehung auf ihn. אלריך, so Saul zu Samuel (Sam. I, 15, 15 u. 21, 30), Chiäskia zu Jesajas (Wön. II, 19, 4), so auch (3. B. M. 20, 7) von dem ganzen Priesterstamm: לארדיו וְהִנִּיחוֹ דאסעלבֿט. Indem ich die Früchte meines Landes zu dir hinaufgetragen, habe ich damit an den Tag gelegt, daß ich meinen Acker und mein Feld nur als Enkel der Väter in Besiß habe, denen Gott dieses Land für ihre Nachkommen im Bundeseid verheißten hatte, wie dies eben die Geseßeslehre bekundet; welchem das Heiligtum, das du vertrittst, errichtet ist, und der, was er verheißten, in Erfüllung gebracht hat. Mein Acker und mein Feld stehen auf dem Boden „deines“ Gottes und nur als Sohn seines Bundes sind sie mein. Zur Befundung dessen habe ich diese Früchte gebracht.

B. 4. ולקח הכהן וגו' והניחו וגו'. Indem es erst Vers 10 am Schluß des Ganzen nochmals heißt: והניחו לפני וגו', ist hier zuerst mit וגו' והניחו וגו' der Zweck des Hinaufbringens der Früchte allgemein ausgesprochen, dessen spezielle Ausföhrung dann folgt. Sie werden dem Priester überreicht, um sie dem אלריך, dem unserer völligen Hingebung an Gott, als „unserm“ Gott, in Erfüllung seines Geseßes geweihten Altar zu Füßen zu legen. Das erneute Bewußtsein des innigen Zusammenhangs einer jeden lebendigen Gegenwart samt ihrer materiellen Wohlfahrt mit unserm nationalen Ursprung und der in ihm wurzelnden Bundespflicht, soll eine ernente Hingebung an die uns damit gestellte Lebensaufgabe bewirken.

Das Überreichtwerden des Fruchtkorbes durch die Hand des Bringenden an den Priester für den Altar, findet aber seine Erläuterung in dem ידיו תביאנה אה אשי ד', in dem Überreichen der Opfer- und Spendentheile, אומורים, an den Priester von den שלמים=Opfern (3. B. M. 7, 30; siehe דאסעלבֿט). Wie dort, so wird auch hier die Übergabe durch eine von בעלים= und Priesterhänden gemeinschaftlich vorgängig zu vollziehende והרומה והנופה=Handlung vollbracht, und dadurch ומוריד מועלה ומביא ומוליך, der Übergabe selbst der Sinn einer Weihung an die gesamte Mitwelt und an Gott erteilt (siehe דאסעלבֿט zu Versen 28—30). Beachten wir, daß sie hier auf den כהן bezogene כהן, והניחו, והנחה, am Schluß von dem Bringenden ausgesagt wird, והנחה, so setzt auch schon der Wortlaut unseres Textes eine von beiden gemeinsam zu vollbringende Handlung voraus, wie dies ja bei der והנופה wirklich der Fall ist (siehe Menachoth 61 a u. b).

אל פני המזבח, (במערכ) לפני ד' (3. B. M. 6, 7) wie an dem südwestlichen Winkel des Altars geschieht, und damit die in der Mincha repräsentierten Güter der Nahrung und des Wohlstandes dem aus der וורה quillenden Geiste huldigen geweiht werden (siehe דאסעלבֿט und zu Kap. 2, 8), so wird auch hier für die Niederlegung der Früchte zu Füßen des Altars המזבח אל פני המזבח und לפני ד' ausgesprochen: והניחו לפני מזבח ד' und והנחתו לפני ד' und daran im Jeruschalmi (Bifurim III, 6) auch der südwestliche Altarwinkel als die auch für die והנחה der בכורים bestimmte Stelle gelehrt. Die Bifurim werden daher in das Heiligtum gebracht, um

5. Du aber beginnst und sagst vor dem Angesichte Gottes, deines Gottes: Ein Aramäer, dem Untergange nahe, war mein Vater, da zog er nach Mizrajim, nahm dort seinen Fremdlingsaufenthalt mit geringer Zahl und dort wurde er zu einem großen Volke, stark und zahlreich.

5. וְעֵינֶיךָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ אֲרָמִי אָבִי וְגֵר
מִצְרַיִם וְגֵר שָׁם בְּמֵתִי מְעַט וְגֵרִי
שָׁם לָגִי גָדוֹל עַצוּם וְרַב:

nach vollzogener Ansetzung an den südwestlichen Altarwinkel niedergestellt zu werden und damit das Gott gehörige Land mit allem seinem Reichtum der Beherrschung durch den vom Gesetze gewährten Geist zu unterstellen.

ביכורים sind unter den von den Bodenerzeugnissen zu gebenden Spenden die einzigen, bei welchen die תרומה = Handlung vorzunehmen ist. Weder bei התרומה, noch מעשרה, noch מעשרה findet eine solche statt. Daraus erklärt sich, daß, wie oben bemerkt, unter תרומה überall nur ביכורים verstanden werden (siehe Rašchi Pešachim 36 b).

הגדה היום bezeichnet also das Vornehmen der תרומה. Das vorangehende היום u. s. w. ward daher nach Bikurim III, 6 noch כהפך על כהפך, und mit dem Fruchtkorbe auf der Schulter gesprochen, מוריד אבי מוריד, הגיע לארמי אובד אבי מוריד, und nach dem Ausgange des Korbes, ארמי אובד אבי מוריד, wenn er bis zu ארמי אובד gelangt, nimmt er den Korb von der Schulter, hält ihn an dem Oberrand, während der Priester seine Hand unter den Korb legt und die תרומה = Bewegungen macht (vergl. zu 3. B. M. 7, 30), sodann spricht er von ארמי אובד אבי מוריד bis zu Ende, stellt den Korb zur Seite des Altars (an der Südseite des südwestlichen Winkels; siehe oben), — verbeugt sich und geht.

ועיניו ואמר וגו'. Mit dem Korbe der bereits dem Streben für Gott und die Gesamtheit durch תרומה geweihten Früchte in der Hand, die er, wie er bereits gesagt, zum Ausdruck des Bewußtseins gebracht, daß er das Land nur der Erfüllung der Bundesverheißung Gottes an die Väter verdanke, schaut nun sein Blick zurück auf diese Anfänge des jüdischen Volkes und hebt die Momente hervor, in denen eben für alle Zeit die Wahrheit sich bekundet, daß bei der Gründung des jüdischen Volksdaseins nur Gottes Wille und Gottes Allmacht gewaltet und kein sonstiger Faktor Teil daran hat. ארמי אובד אבי מוריד im Kal ist immer intransitiv und heißt: zu Grunde gehen. ארמי אובד אבי מוריד daher: ein zu Grunde gehender, einer, der dem Untergange nahe ist. ארמי אובד אבי מוריד sind daher beides Prädikate von אבי מוריד, und zwar läßt der trennende Accent auf ארמי den Gedanken zuerst auf diesem ruhen und fügt dann noch אובד אבי מוריד als zweites Prädikat hinzu: ein Aramäer, dem Untergange nahe war mein Vater.

Den größten Gegensatz zu der gesegneten Selbständigkeit im eigenen Lande, von welcher die Früchte im Korbe als bekundende Zeugen gebracht sind, spricht das Prädikat „Aramäer“ aus, unter welchem der Bringende seinen Ahn erblickt.

Kanaan war nicht die Heimat der Väter, in Aram stand Abrahams Wiege, Aram nannte er ארמי ומולדתו, sein Land und seine Geburtsheimat; kein Heimatsrecht hatte er selber im Lande, daß nunmehr etwa die Enkel sich desselben als naturberechtigte Erben erfreuen dürften. Heimatlos in der jetzigen Heimat der Enkel war ihr erster Ahn, mußte es als Gnade betrachten, wenn ihm in der jetzigen heimatlichen Erde der Enkel ein Grab für sein Weib gewährt würde. Und als sein erster Enkel, Jakob-Israhel,

6. Da mißhandelten uns die Mizrer und quälten uns und legten uns harte Arbeit auf.

7. Da schrieten wir zu Gott, dem Gotte unsrer Väter, und Gott hörte

6. וירָעוּ אֶתֵּנוּ הַמִּצְרַיִם וַיַּעֲנוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבָדָה קָשָׁה:

7. וַנִּצְעַק אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ.

dessen Namen das Volk jetzt trägt, als Flüchtling in die aramäische Heimat zurückgepilgert war und sich dort durch schweren Knechtesdienst eine Existenz errungen hatte, duldete ihn wieder die aramäische Heimat nicht; mit Untergang bedroht, mußte er, vor seinem räufelollen Schwäher fliehend, wieder als Flüchtling mit Weib und Kind Kanaans Boden aufsuchen, um auch dort die Ruhe nicht zu finden, und endlich, einer Hungersnot entfliehend, immer noch ארמי, immer noch heimatlos, und schon um dieser noch dazu mit widrigsten Geschieden bisher gepaarten Heimatlosigkeit willen: אוֹכַר, nach menschlichem Urtheil ohne alle Hoffnung für eine einstige selbständige Zukunft, in die an Sprache und Sitte und Lebensanschauungen noch gegensätzlichere Fremde, nach Egypten, hinabzuziehen.

Volkeszukunft in Kanaans Land war den Vätern verheißen — und als eine nur in Aram berechnete, zukunftslose Familie zogen sie nach Mizrajim, ארמי אוֹכַר, אָנוּם עַל פִּי הַרְבוּר — אָנוּם, fügt die Agabaerläuterung hinzu, der Hinabzug der Jakobsfamilie nach Mizrajim war nach menschlicher Berechnung nur eine noch größere Entfernung von der Verwirklichung der ihnen verheißenen Zukunft. Es war trotz des augenblicklichen Glanzes, dem sie entgegen ging, eine wahrhafte ירידה. Daher bedurfte es des ermutigenden Zuspruchs: מַצְרִימָה אֵל תִּירָא מִרְרָה מִצְרִימָה (1. B. B. 46, 3). Daher schied Josef, in seinem Glanze, mit der Überzeugung, daß es einer besonderen Errettung, eines besonderen Eingreifens der göttlichen Wälfung bedürfen werde, und mit der Zuversicht, daß diese sich bezeugen werde, sie einst wieder hinaus und hinaufzuführen zu dem verheißenen Lande (dieselbst 50, 24). Allein sie zogen hinab, scheinbar אוֹכַר, אָנוּם durch die Macht der Verhältnisse gezwungen, und עַל פִּי הַרְבוּר, und der göttlichen Weisung gehorchend.

אָנוּם, von vornherein war nicht die Absicht במצרים, sich dort bleibend anzusiedeln; einen Fremdlingaufenthalt suchten sie dort, und den erhielten sie mit allen bitteren Konsequenzen, die sich für heimatlose, unberechtigte Fremde in einem Staate wie Egypten daran knüpfen. במתי מעט, mit siebzig Seelen.

וירי שם, und dort, wider alle berechnete Erwartungen, wurden sie, durch ihre im Gegensatz zu der übrigen Bevölkerung bewahrte geistige und sittliche Eigentümlichkeit geeint, לגוי, zu einer gesonderten Volkeseinheit, שם, מצוינים, und zwar zu einer großen Volkeseinheit, durch Gottes Segen stark und zahlreich.

B. 6. וירעו אהנו, וירעו, הרע, jemandem wehe thun, ihn mißhandeln, wird mit — ל, aber auch mit אה konstruiert. So ולא הרעהי אה אהר מהם (4. B. M. 16, 15), מנעני מרעה אותך (Sam. I. 25, 34).

Die Agabaerläuterung, welche hierbei auf das הבה נתחכמה וגו' hinweist, nimmt das וירעו in dem Sinne: sie wollten uns schaden, wollten unsere Größe und Kraft vermindern und brechen.

וגו, עבדות, ונוי, und עבדו, וגו, sind die aus dem גרות hervorgegangenen, welche zusammen die drei typischen Seiten des ägyptischen Galuth bildeten (siehe 2. B. M. 50).

B. 7. ונצעק וגו', ונצעק, ענוי-ענינו, עבדות-עמלנו, לחצנו, eigentlich ja Beengung, Be-schränkung-גרות (siehe 2. B. M. 22, 20).

unsere Stimme und sah unser Glend, unsere Mühseligkeit und unsern Druck.

8. Da führte Gott uns aus Mizrajim hinaus mit starker Hand, mit gestrecktem Arm und mit großer Furchtbarkeit, durch Lehrzeichen und Straf-wunder,

9. und brachte uns zu diesem Ort, gab uns dieses Land, ein Land, das von Milch und Honig fließt.

10. Und nun habe ich hier die Erstlinge der Frucht des Bodens gebracht, den Du mir, Gott, gegeben. Sodann stellst du ihn vor dem Angesichte Gottes, deines Gottes, nieder und beugst dich vor dem Angesichte Gottes, deines Gottes.

וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶת־קִלְנוֹ וַיִּרְא אֶת־עֲנִינּוֹ וְאֶת־עֲמָלּוֹ וְאֶת־לַחְצוֹנוֹ:

8. וַיּוֹצֵאֲנוּ יְהוָה מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה וּבְיָרֵעַ נְטוּיָהּ וּבְמִטָּא גְדֹל וּבְאִתּוֹת וּבְמִפְתָּיִם:

9. וַיְבִיאֵנוּ אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֵּן לָנוּ אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ:

10. וְעַתָּה הִנֵּה הֵבִאתִי אֶת־רֵאשִׁית פְּרֵי הָאָדָמָה אֲשֶׁר־נָתַתָּה לִּי יְהוָה וְהִנְחִיתוּ לְפָנַי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לְפָנַי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ:

B. 8. וַיּוֹצֵאֲנוּ וגו'. חוקה: die stärker als die Hand unserer Sklavenhalter war und unser עבדות sprengte. בורע נטויה: dessen Herrschaft sich über alle Länder erstreckt und alle Menschen zu ganz gleich berechtigten גרים auf Seiner Erde macht. ויבואנו וגו' die alle zu fürchten haben, welche ihre Macht zum עניו ihrer schwächeren Menschenbrüder mißbrauchen. ובאותה ובמופתים, diese עבדות, גרות, ויבואנו וגו' durch Belehrungszeichen und Straf Wunder (siehe 2. B. M. 4, 21 und zu 7, 15):

B. 9. וַיְבִיאֵנוּ וגו', אל המקום הזה, zu dieser von ihm erwählten Stätte seines Gesetzesheiligtums (vergl. 2. B. M. 15, 17) und für dasselbe, für die Verwirklichung des hier ruhenden Gesetzes, ויהן לנו וגו' gab er uns das gesegnete Land, das sich um das Gesetzesheiligtum wie um seinen Mittelpunkt schließt, und dessen Besitz uns endlich die nie besessene Heimat gab. ויביאנו אל המקום הזה זה ביה המקדש ויביאנו אל המקום הזה (ויהן לנו) בשכר ביאתנו אל המקום הזה נתן לנו את הארץ הזאת (ספרי).

B. 10. וְעַתָּה וגו', ועתה וגו', und nun, da uns das Land nur durch dich geworden und du uns das Land nur für das Gesetz gegeben, dem dieses Heiligtum errichtet ist, darum habe ich hierher die Fruchtserstlinge des Bodens gebracht, den Du mir, Gott, gegeben.

Und darum וְהִנְחִיתוּ וגו' stellst du den Fruchtkorb an der dem aus seinem Gesetze dir leuchtenden Geiste geweihten Seite des Altars vor Gott, „deinem“ Gotte, nieder und scheidest mit השתחוויה, mit dem Ausdruck deiner „völligen Hingebung an Gott“ aus seinem Hause. Doch noch nicht aus dessen Umkreis. Denn, wie jedes Erscheinen im Tempel, fordern auch ביכורים das Verweilen in der Tempelstadt bis zum anderen Morgen. טעונון לינה (Bifurim II, 4; — siehe Kap. 16, 7).

Wie 4. B. M. 18, 13 ausgesprochen, kommen die ביכורים dem כהן zu Genusse, und zwar haben sie in der Beziehung den Charakter von קדשי מקדש, daß sie nicht jedem beliebigen כהן, sondern der diensthabenden Priesterabteilung (משמר siehe 3. B. M. 6, 19) zufallen (siehe 4. B. M. 5, 9). Sie durften auch (5. B. M. 12, 17) nur im Umkreis des Heiligtums, d. h. innerhalb der Tempelstadt genossen werden. Wie מעשר

11. Und du freust dich dann all des Guten, das Gott, dein Gott, dir und deinem Hause gegeben, du und der Levite und der Fremdling, der in deine Mitte eingetreten.

11. וְשִׂמְחָתָּ בְכָל־הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וּלְבֵיתְךָ אֶתְהָ וְהַלְוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ: ׀

שני sind sie ebenso לאונן (B. 14) und unterliegen dem בעיור (V. 6, 7). In übrigen Verwendungsverhältnissen haben sie den Charakter von תרומה (Bifurim III, 12; siehe zu B. 13).

B. 11. ושמחת וגו'. Dann, nach der aus dem Rückblick auf die Vergangenheit geschöpften Erkenntnis, nur Gott zu verdanken, was die Gegenwart an Selbständigkeit und Segen enthält, und nach der von solcher Erkenntnis getragenen erneuten Hingebung an Gott, freust du dich vor Gott all des Guten, das er dir gewährt, eine Freude, die, wie die Festesfreude בחגך ושמחה (Kap. 16, 14) ihren Ausdruck in שלמים und findet und es auch im folgenden Kapitel B. 7 heißt: וזבחה שלמים ואכלה שם ושמחה לפני לכה וזבחה שלמים ואכלה שם ושמחה לפני לכה, zunächst mit שלמים=Opfer begangen wird. Und ושמחה בכל הטוב, die Güte, das Beglückende des gewährten Guten soll einen freudig gehobenen Ausdruck finden, einen solchen Ausdruck gewährt aber, nach Arachin 11 a, nur שירה, das begeisterte Lied. Daher auch im folgenden Kapitel B. 7 heißt: ושמחה בכל הטוב, die Güte, das Beglückende des gewährten Guten soll einen freudig gehobenen Ausdruck finden, einen solchen Ausdruck gewährt aber, nach Arachin 11 a, nur שירה, das begeisterte Lied. Daher auch im folgenden Kapitel B. 7 heißt: ושמחה בכל הטוב, die Güte, das Beglückende des gewährten Guten soll einen freudig gehobenen Ausdruck finden, einen solchen Ausdruck gewährt aber, nach Arachin 11 a, nur שירה, das begeisterte Lied. Daher auch im folgenden Kapitel B. 7 heißt: ושמחה בכל הטוב, die Güte, das Beglückende des gewährten Guten soll einen freudig gehobenen Ausdruck finden, einen solchen Ausdruck gewährt aber, nach Arachin 11 a, nur שירה, das begeisterte Lied.

Nicht vereinzelt brachte man sie in der Regel hinauf. Alle zu einem Ständebezirk (מעמד) — siehe zu 4. B. M. 28, 2) gehörigen Städte versammelten sich in der Bezirksstadt, blieben über Nacht auf den freien Plätzen der Stadt ohne — der טומאה wegen — in ein Haus einzutreten. Mit Morgenanbruch rief der Führer: קומו ונעלה: „Auf, laßt uns hinauf nach Zion, zum Hause unseres Gottes!“ Dem Zuge voran geht ein Stier zum שלמים=Mahlopfer, die Hörner vergolbet, mit Olivenzweigen bekränzt, und Flötenbläser voraus, bis sie in Jerusalems Nähe gekommen. Dahin gelangt, lassen sie sich in der Stadt anmelden und schmücken inzwischen ihre Bifurimfrüchte. Tempelvorsteher, Beisitzer und Verwalter gehen ihnen zum Empfange entgegen, je nach Anzahl der Kommenden entsprach die Zahl der Empfangenden. Und alle Handwerker in Jerusalem unterbrechen selbst ihre Pflichtenarbeit und bringen ihnen den Gruß: „Brüder aus der und der Stadt, euer Kommen zum Frieden!“ Die Flöte bläst immer vor ihnen her, bis sie zum Tempelberg kommen. Dort angelangt, nimmt selbst der König den Korb auf seine Schulter und geht zur Tempelvorhalle ein. Dort angelangt, stimmen die Leviten das Psalmlied 30 an: ארומכך אלדי כי דליחני ולא (Bifurim III, 2—4).

Es war auch die eigentliche Zeit für die Bifurimdarbringung auf die שמחה, und auf die frohe Sommerzeit des Wochenfest bis zum Hüttenfest begrenzt, in welcher das Schneiden und Pfücken des Fruchtstängels Freude in die Herzen der Menschen verbreitet. Nur in dieser שמחה, und zwar, וזמן שמחה, wird bei der Darbringung der Erstlinge das auf die Vergangenheit rückblickende Bekenntnis gesprochen (Pesachim 36 b). Das ושמחה und ושמחה unseres Textes gehört, wie ספרי lehrt, enge zusammen. Für die Zeit, wo sich das Herz der gesegneten Gegenwart freut, ist die Pflicht gegeben, der heimatkloßen, dem Untergang nahen Vergangenheit unseres Ursprungs zu gedenken. בזמן קצירה ולקיטה שאדם לוקט תבואה הצריכו הכתוב קרייה דארמי אוכר אבי (Maschi Pesachim daselbst). מרחג ועד חנוכה, vom Hüttenfest bis Chanukka, sind zwar noch Früchte zum Einheimsen auf dem Felde und es findet noch die Bestimmung ihre Anwendung, וזמן שמחה, ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא מארצך

12. Wenn du allen Zehnten deines Bodenetrags im dritten Jahre, dem Zehntjahre, zu verzehnten vollendest, und gibst ihn dem Leviten, dem Fremdling, der Waise und der Witwe, und sie genießen ihn in deinen Thoren und sättigen sich:

שני 12. כִּי תִכְלֶה לְעֵשֶׂר אֶת
כָּל־מַעְשֶׂר הַבּוֹאֶתְךָ בַשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת
שָׁנַת הַמַּעְשֶׂר וְנָתַתָּה לְלוֹי לְגֵר
לְיָתוֹם וְלְאִלְמָנָה וְאָכְלוּ בְשַׁעְרֶיךָ
וְשָׂבְעוּ:

damit auch מהחג עד הנוכח ואינו קורא קריאה וזמן קריאה (dasselbst und ספרי).

ספרי) מלמד שאדם מביא ביכורים מנכסי אשתו וקורא, אשר נהן לך וגו' ולביהק (und Gittin 47 b), „dir und deinem Hause“. „Haus“ begreift wie gewöhnlich zunächst: die Frau, und ist damit gelehrt, daß der Mann auch ביכורים von den Gütern der Frau bringen und in dem Bekenntnis: לי אשר נתחה לי sprechen könne, obgleich dem Manne nur, nach usus und späterer gesetzlicher Anordnung, die Nutznießung von den Gütern der Frau zusteht und sonst die Norm zu Recht besteht, daß כקנין הגוף לאו כקנין פירות רמי, daß ein Nutznießungsrecht nicht als Eigentumsrecht an einem Besitzobjekt zu behandeln ist (siehe 3. B. M. S. 580 f.).

אחה והלוי וגו' (siehe zu Kap. 12, 12).

B. 12. כי תכלה וגו'. In dem eigentlichen Maaßerkapitel Kap. 14, 22—29 ist bereits angeordnet, außer dem schon früher bestimmten jedes Jahr dem Leviten zu gebenden Zehnten, im ersten und zweiten, vierten und fünften Jahre einer Schemitaperiode einen zweiten Zehnten, מעשר שני, zum Selbstgenuß innerhalb der Tempelstadt auszuscheiden, jedes dritte und sechste Jahr der Schemitaperiode aber, also immer im dritten Jahr, den zweiten Zehnten nicht wie bemerkt zum Selbstgenuß, sondern als שני מעשר, zur Verteilung an die Armen und Mittellosen zu verwenden. Wir haben dort die Maaßergesetzgebung bereits im Zusammenhange betrachtet und haben bemerkt, wie durch diese drei Zehnten, מעשר ראשון, מעשר שני, מעשר עני, die Ziele zu würdigen gelehrt werden, die Pflege des Geistes, die Pflege des Leibes, die Pflege der Nächstenliebe, denen überhaupt unter dem Diktate des göttlichen Gesetzes unsere nationalen Güter zugewendet werden sollen. Durch diese Maaßergesetzgebung ist also ein dreijähriger Maaßerturnus angeordnet. Innerhalb eines solchen Turnus, der mit dem dritten Jahre schließt, sind alle drei Zehntarten zur Erfüllung zu bringen und sollen mit Schluß des dritten Jahres vollbracht sein, so daß alle Zehntfrüchte der zurückgelegten drei Jahre mit Ablauf des dritten die ihnen gesetzlich bestimmte Verwendung gefunden haben. Hiernach wird wohl dieses dritte Jahr das Zehntjahr, שנת המעשר שנה vorzugsweise genannt. Es heißt nun nicht שנת המעשר שנה, das Jahr, das alle drei Zehntpflichten brachte, sondern שנת המעשר, das Jahr, in welchem der Zehnte eintritt, der in den beiden vorangegangenen Jahren nicht statthatte, und zwar kommt dieser nicht zu den beiden anderen hinzu, sondern tritt an die Stelle des שני מעשר ראשון, מעשר שני, מעשר עני, מעשר שני, מעשר שני, מעשר עני, מעשר עני (M. S. 12 b; — siehe Kap. 14, 22 u. 28).

Von diesem Schluß des dreijährigen Maaßerturnus heißt es nun hier תכלה כי תכלה u. s. w. ונהן ללוי וגו' (siehe zu Kap. 14, 29). Der stärker trennende Accent auf ללוי dürfte für die Auffassung sprechen, daß damit der dem Leviten als solchem zukommende מעשר ראשון-Zehnte gemeint sei. Es würden dann hier die beiden im dritten Jahre zur Verteilung kommenden Zehnten, מעשר ראשון ללוי und מעשר עני, bezeichnet sein.

15. senke Deinen prüfenden Blick hernieder von Deiner heiligen Stätte vom Himmel, und segne Dein Volk Israel und den Boden, den Du uns gegeben, wie Du unseren Vätern zugeschworen, ein Land, das von Milch und Honig fließt.

15. הַשְׁקִיפָה מִמַּעוֹן קִדְשְׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם וּבִרְךָ אֶת-עַמּוֹךְ אֶת-יִשְׂרָאֵל וְאֵת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לָּנוּ בְּאֶשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לְאַבְתָּיִנוּ אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וּדְבַשׁ: ׀

gefunden (siehe daselbst). Hier ist nun auch für מעשר שני (implizite auch für בכורים) und רכעי (נטע רכעי) niedergelegt, daß dieselben nicht im Zustande des אכילה gegessen werden dürfen. Ob Ausprüche, wie לא אכלתי באוני ממנו und die folgenden, die nicht in verbietender, sondern nur in verneinend aussagender Form gefaßt sind, gleichwohl als direkte מלקוח bewirkende, oder nur als indirekte Verbietungen, wie לאו עשה רמבן (siehe רמב"ם' המצוה שורש ה' am Ende). Für das folgende בטומאה בין בטומאה nach sich ziehende Verbote Zebamoth 73 b nachgewiesen (siehe 3. B. M. 22, 6 und 5. B. M. 12, 17).

בין שאני טמא והוא טהור בין שאני טהור והוא טמא, לא בערתי ממנו בטמא (Zebamoth daselbst), das Verbot מעשר שני im Zustand der טומאה zu essen, sei es in persönlicher, daß der Essende, sei es in sachlicher, daß das מעשר tome wäre, ist bereits, wie bemerkt, im 3. und 5. B. M. ausgesprochen. Es heißt aber nicht ממנו לא אכלתי, sondern ממנו בטמא, und ist damit für שנטמא שני מעשר über das אכילה=Verbot hinaus auch ein sonstiger Verbrauch בטומאה unterjagt. Während nämlich bei טומאה, die wie andere טמאים קדשים verbrannt werden muß, eine Benutzung während des Verbrennens, כעורה ביעורה, z. B. zum Leuchten oder Kochen gestattet ist (siehe zu 4. B. M. 18, 8), ist solches für שנטמא שני מעשר unterjagt, wie dieser Gegenjag (Zebamoth daselbst) ausgesprochen ist: מעביר אתה מבעיר שמן של הוֹמָה שנטמא.

Wie zu Kap. 12, 24 bemerkt, kann שנטמא שני מעשר selbst innerhalb der Tempelstadt noch ausgelöst werden, wo dann die קדושה auf das Auslösungsgeld übergeht und dieses dann zum Genuß בטהרה verwendet wird (daselbst B. 26).

למה, selbst in seinem טומאה=Zustand habe ich es nicht für einen Toten, etwa zum Salben einer Leiche verwendet (Zebamoth 74 a). Oder nach Maaßer scheni V, 12 אהרים ולא נהתי לאוננים וְאֵת לַקְּחָתִי מִמֶּנּוּ אֲרוֹן וְהַכְרִיכִים וְלֹא נָהִיתִי לְאוֹנִיִּים אַהֲרִים, ich habe dafür nicht Sarg und Leichentücher gekauft und habe es auch nicht anderen zum Genuß gegeben. Nach הל' מעשר שני (3, 10) umfaßt למת נהינה jede Verwendung für „Toten“, d. h. jede Verwendung, die nicht את הגוף zugute kommt, und ist eben Gegenjag zu אכילה, den Genußzwecken, für welche מ"ש zur Verwendung kommen soll.

שמחתי ושמחתה כי: עשייתי ככל אשר צויתני, הכיאותי לביה הבחירה: שמעתי בקול ד' אלרי, ich habe es in den Umkreis des von dir erwählten Hauses hinaufgebracht, ושמחתה ושמחתה כי: עשייתי ככל אשר צויתני, הכיאותי לביה הבחירה: שמעתי בקול ד' אלרי, ich habe, wie du mir geboten, mich dessen erfreut und habe andern damit Freude bereitet (Maaßer scheni 5, 12). Oben Kap. 12, 18 sind diese beiden Gebote ausgesprochen: ושמחתה ושמחתה כי: עשייתי ככל אשר צויתני, והלוי אשר בשעריך וגו' Kap. 15, 26 u. 27.

B. 15. עשינו מה שגזרת עלינו אף אתה עשה מה: השקיפה ממעון קדשך. Haben wir unsere Pflicht gethan, so dürfen

wir auch hoffen, daß du uns den Segen gewährest, den du uns verheißest. השקיפה: senke deinen prüfenden Blick herab auf unser Thun und Lassen (siehe 1. B. M. S. 266). Daher im Jeruschalmi: שבהורה שכל השקפה כוחו של עושי מצות וכו' (א. 31, 10 u. 11) und להורה כהיכה ההורה (dasselbst 19).

Mit dieser Institution יודו מעשר schließt die ganze eigentliche spezielle Gesetzgebung. Es folgen nur noch die auf die Erhaltung des nun abgeschlossenen Gesetzes im Ganzen in dem Volksbewußtsein sich beziehenden beiden מצות הקהל (א. 31, 10 u. 11) und כהיכה ההורה (dasselbst 19).

Bedenken wir dabei, wie die מעשר=Gebote die einzigen in der ganzen göttlichen Gesetzgebung sind, für deren pflichtgetreue Erfüllung ein so förmliches rückblickendes Bekenntnis vor Gott vorgeschrieben ist: so muß den durch diese מעשר=Gebote gepflegten Grundsätzen und Gesinnungen und deren Bethätigung eine ganz besondere Bedeutsamkeit für die durch das ganze Gesetz angestrebten Ziele innewohnen.

Wie wir wiederholt erkannt und in dem eigentlichen מעשר-Kapitel (Kap. 14, 22 f.) eingehend entwickelt haben, soll durch die dreifachen Maaßerpflichtleistungen die Verwendung unserer materiellen Güter für die ihnen von Gott gesteckten Ziele des aus der הורה zu erleuchtenden Geistes (מעשר ראשון), des in sittlicher Reinheit zu pflegenden Leibes (מעשר שני), und der aus hingebendem Pflichtgefühl zu fördernden Nächstenwohlfahrt (מעשר עני) gelehrt und übtend zum praktischen Bewußtsein gebracht werden. Unter die Verwirklichung dieser drei Ziele dürfte aber wohl überhaupt die Summe unserer Gesamtaufgabe sich begreifen lassen, und ein Volksleben, dessen materielle Bestrebungen in die Verwirklichung dieser Ziele aufgehen, dürfte in der That — losgelöst von allem Egoismus und aller sittlichen Entartung — ein so gesundes und menschlich vollendetes sein, daß es mit dem Aufruf השקיפה sich den die materiellen Mittel zu einem solchen Volksstreben gewährenden Gottesseggen erbitten darf.

Diese Betrachtungen dürften, wie wir glauben, eine Einsicht in die Motive eröffnen, welche eben dem Bekenntnis der erfüllten Maaßerpflichten die Stelle als Schlußstein der ganzen Gesetzgebung angewiesen haben mögen.

Unter diesen Maaßerpflichten stellt aber das auf die Erfüllung rückblickende Bekenntnis, wie wir gesehen haben, in augenfälliger Weise das dem Selbstgenuß verbleibende מעשר שני, — obgleich es in der Reihenfolge der Erfüllungen erst die zweite Stelle einnimmt und nicht vor מעשר ראשון ausgeschieden gewesen sein darf, wenn überhaupt das Bekenntnis soll gesprochen werden können, — mit Entschiedenheit in den Vordergrund, so sehr, daß nicht nur der größte Teil des Bekenntnisses sich nur auf dieses מעשר bezieht und beziehen kann, sondern daß nach der Halacha (Jeruschalmi Bikurim II, 2) das ganze מעשר-Bekenntnis entfällt, wenn jemand wohl תרומה und andere מעשרות, aber nicht מעשר שני gehabt hat — er wäre z. B. erst im dritten oder sechsten Schemitajahre zu Acker und Feld gelangt —. Wir sehen daher hier wieder, wie die Heiligung der sinnlichen Leiblichkeit als der das ganze jüdische Pflichtleben tragende Grundstein begriffen wird, eine Wahrheit, die sich, wie wir gesehen haben, von der grundlegenden Milahinstitution an die ganze Gesetzgebung hindurch verfolgen läßt. In der Ausübung der Maaßerpflichten geht allerdings immer מעשר ראשון voran. Denn nur der durch den Levitenstamm zu pflegende Geist der הורה bringt die Aufgabe der durch Heiligung zu erhebenden sinnlichen Leiblichkeit (מעשר שני) und der aus Liebespflicht zu fördernden Nächstenwohlfahrt (מעשר עני) zum lebendigen Bewußtsein. Ohne הורה-Erleuchtung bleibt der genießende Mensch nur Aier und der besitzende Egoist. Allein in dem die Erhebung des Menschen zu dem jüdischen הורה-Ideal bewirkenden Einfluß steht die מעשר-Heiligung des sinnlichen Lebens mit Entschiedenheit oben an. Erst wenn auch der genießende Mensch nicht vor Gott und seinem Heiligtum zu erröten hat, erst

18. Und Gott hat es heute bewirkt, daß man von dir sagt, du sollst ihm ein nur ihm angehörendes Volk werden, wie er dir verheißen hat, und sollest alle seine Gebote hüten;

19. und er wolle dich hoch über alle Völker, die er geschaffen, zur Thatverkündigung, zum Namen und zur Verherrlichung hinausstellen, und du sollest Gott, deinem Gotte, eine heilige Nation sein, wie er es ausgesprochen.

18. וַיְהִי הַיּוֹם הַיּוֹמִי הַזֶּה הָאֵמִירָה הַזֶּה לְךָ לֵאמֹר לְעַם סָגְלָה בְּאִשְׁרָךְ דְּבָר־לְךָ וְלִשְׁמֹר כָּל־מִצְוֹתָיו:

19. וְלִתְהַדָּךְ עֲלִיוֹן עַל כָּל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר עָשָׂה לְתַהֲלָה וְלִשְׁמֹר וְלִתְפָאָרֶת וְלִהְיוֹתָ עִם־קַדְשׁ לְיְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּאִשְׁרָךְ דְּבָרִי: רביעי. פ

ausgesagt, daß du ihm ein nur ihm angehöriges Volk sein sollst. האמירך und האמרת heißt aber: du hast veranlaßt, daß man von Gott sagt, er solle dir Gott sein, und Gott hat es veranlaßt, daß man von dir sage, du sollest Gott ein כגולה sein 2c. Das heißt: Israels Gelöbniß an Gott und Gottes Zusage an Israel ist kein so zu sagen privates geblieben, es ist ein weltkundiges, in das Bewußtsein der Menschheit eingetragenes geworden. Man bezeichnet fortan Gott als Israels Gott und Israel als Gottes Volk.

אם ד' האמרת: Israel hat vor aller Welt von Gott gelobt, להיות לך וגו', daß es sein Geschick und seine That Gottes Lenkung und Leitung unterstellt, und lachך ברכיו: daß es nur in den von Ihm gewiesenen Wegen seine Ziele anstreben, ולשמר חקיו, und gehorjam erfüllen werden. ומצוהיו וגו': die von ihm gegebenen Gesetze, Aufgaben und Ordnungen hüten (siehe oben) und gehorjam erfüllen werden.

WB. 18 u. 19. וד' האמירך וגו': Und Gott hat vor aller Welt von Israel ausgesprochen, daß Israel Ihm ausschließlich angehören, keine andere Macht Gewalt über Israel haben, ולשמר כל מצוהיו, und Israel wie der Cherub am Wege zum Baume des Lebens, wie die Cherubim über der Bundeslade, der Wächter des göttlichen Sittengesetzes auf Erden sein solle. וּלְחַהֵךְ עֲלִיוֹן עַל כָּל הַגּוֹיִם וגו', hat Israel, sobald es sich als gewissenhaften Hüter seines Gesetzes bewährt, eine weltgeschichtliche Stellung verheißen, die es hoch über alle anderen von Gott gestalteten Völker hinaus heben soll, so daß die Thatsache seiner völkergeschichtlichen Erscheinung Gott auf Erden gereiche. וְלִתְפָאָרֶת לְשֵׁם וְלִהְיוֹתָ רַעֲיוֹת. Israels völkergeschichtliche Erscheinung soll der Welt offenbaren: eine Offenbarung der Gotteswalterschaft inmitten der Menschheit, ja eigentlich eine „Ausstrahlung“ in geschichtlichen Erscheinungen, die auf Gott, als deren Ausgang zurückführen und sein Dasein und Walten konstatieren; und mehr als dies, soll es werden: soll nicht nur eine unbestimmte Ahnung von einem einzigen Meister der Gänge der Natur und Geschichte, soll es, indem es mit dem Buche seiner Lehr- und Gesetzesoffenbarung in der Hand, dem einzigen Quell seines Geistes- und Thatenlebens und seiner Wundererhaltung, in Mitte der Völker wandelt, eine ganz bestimmte, klar umschriebene Erkenntnis von dieses einzigen Gottes Sein und Wollen vermitteln, und — wenn es von diesem Gotte und seinem treu erfüllten Gesetze getragen, das Menschen- und Volksglück erreicht, das Gott ihm in seinem Gesetze verbrieft, — so wird dies Offenbarung, wird eine alles andere so weit hin überstrahlende Verherrlichung Gottes und seines Gesetzes werden, daß „Völker zu diesem Lichte wandeln werden“ und Israel ein „Kranz der Verherrlichung in Gottes Hand, ein Königsdiadem seinem Gotte wird“ וְהָיָה עִטְרָה וְחֹמֶת בְּיַד יְהוָה וְיִשְׂרָאֵל כִּדְבַר יְהוָה

Kap. 27. V. 1. Da gebot Mofche und die Ältesten Iſraels dem Volke: An euch iſt es nun, das ganze Gebot, das ich euch heute gebiete, zu hüten!

2. Darum ſei es, an dem Tage, an welchem ihr den Jarden zu dem Lande hin überſchreiten werdet, welches Gott, dein Gott, dir giebt, ſo richtest du dir große Steine auf und überziehest sie mit Kalk,

3. und wenn du hinüber geſchritten biſt, ſchreibſt du auf sie alle Worte dieſer Lehre, damit du zu dem Lande kommest, welches Gott, dein Gott, dir giebt, einem Lande, das von Milch und Honig fließt, wie Gott, der Gott deiner Väter, dir verheißen.

כו 1. ויצו משה וזקני ישראל את העם לאמר שמר את כל המצוה אשר אנכי מצוה אתכם היום:

2. והיה ביום אשר תעברו את הירדן אלה הארץ אשר יהיה אלהיך נתן לך והקמת לך אבנים גדלות ושדת אתם בשיר:

3. וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת בעברך למען אשר תבא אלה הארץ אשר יהיה אלהיך נתן לך ארץ זבת חלב ודבש באשר דבר יהיה אלהי אבותיך לך:

דורך und während Gott es vor aller Welt ausgeſprochen, daß Iſrael als das Volk des Gottesgeſetzes ein Werkzeug der Völkererleuchtung und Völkergeltung werden ſolle, ſo hat er eben damit die Verantwortung zum Bewußtſein aller Menſchen die Beſtimmung und Erwartung von Iſrael ausgeſprochen, daß es in allen zu ihm Zählenden ein Krius, eine „heilige“, nur dem ſittlich Guten und Gott Wohlgefalligen zugewandte Nation ſein ſolle, alſo — daß, wenn je es ſeiner heiligen Beſtimmung untreu werden ſollte, der kleinſte Bube aus der übrigen Menſchheit es an ſeine Beſtimmung und ſeine Verpflchtung mahnen könne.

Kap. 27. V. 1. ויצו משה וגו'. ויצו infin.: das Hüten. Nachdem nun die Geſetzgebung ganz abgeſchloſſen iſt, tritt jetzt nun die Aufgabe, das Geſetz zu hüten, d. h. ihm ſtete Kenntnis und Erfüllung zu ſichern, heran, und zwar ſoll das die Aufgabe nicht bloß der „Führer und Ältesten“, der Repräsentanten der Nation, ſondern die Aufgabe des ganzen Volkes ſein. Jeder im Volke und alle zuſammen haben dafür einzustehen. Darum nimmt Moſes die „Ältesten Iſraels“ ſich zur Seite und verpflichtete auf die Erhaltung des Geſetzes das Volk. Er nennt aber das nun abgeſchloſſene Geſetz: מצוה, ein Gebot; denn alle Geſetze zuſammen bilden die Aufgabe, zu deren Lösung Iſrael auf ſeinen weltgeſchichtlichen „Poſten“ geſtellt worden.

V. 2. והיה ביום וגו'. Das Aufrichten der Steine, das Bekalken derſelben und das Schreiben des Geſetzes darauf wird vollſtändig nochmals (Verſe 4—8), nur örtlich präzisiert und mit dem Altarbauen und den Opfern erweitert, angeordnet. Verſe 2 u. 3 ſagen daher: nicht erſt בערכם wie Verſ 4, wenn ihr hinüber ſeid, ſondern ſofort: ביום אשר העברו, in dem Momente, in welchem ihr im Begriff ſein werdet, den Jordan zu überſchreiten, ſollt ihr euch mit der Errichtung von mit Kalk zu überwerfenden Steinen beſchäftigen, um auf sie בערך, wenn ihr den Jordan überſchritten haben werdet (vergl. בערכם V. 12), das ganze Geſetz zu ſchreiben. Die Errichtung dieſer Steine für das Geſetz, mit welcher ihr euch ſofort, wenn ihr den Jordan überſchreiten wollt, beſchäftigen, die ihr ſchon vor vollbrachtem Überſchreiten beginnen ſollt, ſie wird es bewirken, daß ihr

4. Wenn ihr nämlich den Jarden überschritten habt, richtet ihr diese Steine, die ich euch eben gebiete, auf dem Berge Ebal auf, und du überziehst sie mit Kalk,

5. und haust dort Gott, deinem Gotte, einen Altar, einen Altar aus Steinen, über welche du nicht Eisen schwingen darfst.

6. Aus ungefüzten Steinen haust du den Altar Gottes, deines Gottes, und bringst darauf Emporopfer Gott, deinem Gotte.

7. Und du schlachtest Friedensmahl-opfer und issest dort und freuest dich vor Gott, deinem Gotte,

4. וְהָיָה בְעֵבְרְכֶם אֶת־הַיַּרְדֵּן תִּקְוִמוּ אֶת־הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה אֶתְכֶם הַיּוֹם בְּהָרַ עֵיבָל וְשִׁדַּת אֹתָם בְּשִׂירָה:

5. וּבְנִיתָ שָׁם מִזְבֵּחַ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ מִזְבֵּחַ אֲבָנִים לֹא־תִנְיֶה עֲלֵיהֶם בְּרוּל:

6. אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת תִּבְנֶה אֶת־מִזְבֵּחַ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְהִעַלְתָּ עָלָיו עֹלֹת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ:

7. וּזְבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאִבְלָתָ שָׁם וְשִׂמַחְתָּ לִּפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ:

überhaupt den Jordan überschreitet und in das verheißene Land kommet. Nur der הורה verdankt ihr das Land, für das Gesetz, für die Erhaltung und Erfüllung des Gesetzes erhaltet ihr das Land. Das soll sofort bei eurem Überschreiten des Grenzflusses befundet werden. In der That wurden auch — wie Josua 4, 2—8 berichtet und Sota 32 a u. 35 a erläutert wird — die Steine aus dem Jordan, von der Stelle, wo und während die Priester mit Gesetzesbundeslade standen, vor welcher der Jordan zurückgewichen war, ausgehoben, und nachdem davon auf dem Ebal der Altar gebaut und das Gesetz darauf geschrieben worden war, zum bleibenden Gedächtnis in Gilgal, der ersten Kaffstätte auf heimischem Boden, aufgerichtet, damit diese Steine noch den späten Enkeln erzählen mögen, daß מפני ארון בריה ד' נכרתו מימי הירדן כפני ארון בריה ד' נכרתו מי הירדן, weil das Gesetz seiner Bestimmung entgegengog, כרתו מי הירדן. Und schon vor dem Hineinschreiten in den Jordan hatte Josua (dasselbst 3, 12) das Volk zwölf Männer, je einen Mann aus jedem Stamm, zum Ausheben und Mitnehmen dieser Steine bestimmen lassen. Sehen wir den Numeruswechsel vom Plural zum Singular und vom Singular zum Plural in diesen Versen 1—8, so dürfte sich ja eben darin der Gedanke aussprechen, wie die Aufgabe der שמירת התורה, für deren Lösung das verheißene Land gewährt wird, nicht die Sache einzelner, auch nicht nur der Gesamtheit in ihrer durch die Staatsrepräsentanz verkörperten Einheit, sondern der Gesamtheit in ihrer Vielheit sei, somit dafür das ganze Volk in seinem einheitlichen Zusammenwirken einzustehen habe, ein Gedanke, der durch die vom Volke selbst aus jedem Stamme auszuwählenden Zwölfmänner für die Steine des Gesetzesdenkmals den sprechendsten Ausdruck gefunden hat.

B. 4. כרה עיבל (siehe zu Kap. 11, 29 u. 30).

WB. 5—7. ובניה שם ונוי: auf dem fahlen Gipfel des Ebalberges, nicht auf dem blühenden des Gerisim, sollen die Gesetzessteine zu einem Altar zusammengebaut werden. Die Erfüllung des göttlichen Gesetzes und die dadurch anzustrebende Erhebung alles Irdischen zu Gott ist an keine irdische Voraussetzung gebunden. Der ärmste irdische Boden genügt, um dort dem göttlichen Gesetze und deinem Emporstreben zu dessen idealer

10. So gehorche denn der Stimme Gottes, deines Gottes, und vollbringe seine einheitlichen Gebote, und seine Gesetze, zu denen ich dich heute verpflichte.

11. Endlich gebot Mosche dem Volke an demselben Tage:

וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ *
וְעָשִׂיתָ אֶת־מִצְוֹתָיו וְאֶת־הַקְּרוֹי אֲשֶׁר
אָנֹכִי מְצַוֶּה הַיּוֹם: ׀

חמישי. 11. וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת־הָעָם
בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר:

gemeinschaftlichen Betretens des Landes, vor ihrem Auseinandergehen in die mit der Besinnnahme beginnende Vereinzelnung, durch die Errichtung der Gesetzessteine dieser Gesamtverpflichtung für das Gesetz bleibenden Ausdruck zu geben, sprach nun Moses mit Zuziehung der die Gesetzeskenntnis vermittelnden Priester zu ganz Israel, zu Volk und Vorgesetzten:

אבן משכיה הככה. Die הככה kommt nur hier vor. Daß auch vielleicht משכיה (3. B. M. 26, 1) von שכח, kommen, haben wir dort vermutet (siehe jedoch zu 4. B. M. 33, 52). Die Lautverwandtschaft mit שקט: die vollendete Ruhe, Stille, und שקר: die intensive Geistesrichtung auf ein Vorhaben, spricht dafür, auch in הככה eine gespannte, durch nichts abgezogene Aufmerksamkeit zu erkennen. Moses fordert somit für das, was er Israel zu sagen im Begriffe war, und zu dessen allgemeinem Verständnis die Priester ihm zur Seite stehen sollten, die gespannteste Aufmerksamkeit. Und dieser Ausdruck, dessen Verständnis und Beherzigung Moses so sehr angelegen sein mußte, war der kurze Satz:

היום הוה נהייה לעם, heute bist du zu einem Volk geworden! Die gemeinsame Verpflichtung zum Gesetze und für das Gesetz, die so eben für alle deine Angehörigen ausnahmslos ausgesprochen worden, die gemeinsame Gesetzeshut, auf deren Wacht ihr alle bestellst seid, die macht dich zu einem Volke. Heute, nicht erst der nun bevorstehende Besitz des Landes, der gemeinsame Besitz des Gesetzes macht dich zum Volk. Das Land kann dir verloren gehen, wie es dir werden wird, aber das Gesetz und deine ewige Verpflichtung zu ihm bleibt dein ewiges unverlierbares Band der Volkeseinigung. Diese Israel tief von allen anderen Völkergestaltungen scheidende, das Geheimnis der jüdischen Volkesunsterblichkeit in sich bergende Grundthatfache mit allen Konsequenzen, die daran sich für Israels Zukunft knüpfen, sie ist es — wenn wir ihn recht verstehen — welche den bedeutungsschweren Inhalt des Satzes היום הוה נהייה לעם bildet. Die allererste Konsequenz daraus ist freilich:

B. 10. ושמעת וגו' die noch gesteigerte Treue und Gewissenhaftigkeit in Erfüllung dieses Gesetzes. Was anderen Völkern Landesverrat ist, das ist fortan für Israel Verrat an dem Gesetze, und bezeichnend sind hier nur מצות und הקים genannt, Gesetze, die nach gewöhnlicher Anschauung nicht also wie משפטים den staatlichen Bestand und die Nationalwohlfaht berühren, und zwar ist מצותי mit verfürztem Pluralzeichen geschrieben, die Einheit und die völlig gleiche Wichtigkeit aller Gebote bezeichnend (vergl. 2. B. M. 33, 13).

B. 11. ויצו משה וגו'. Nachdem Moses zuerst mit Hinzuziehung der Ältesten das Volk zu Wächtern des Gesetzes bestellt, sodann mit Hinzuziehung der Priester ganz Israel aufgefordert, diese gemeinsame Verpflichtung für das Gesetz als ihr einziges volksbildendes Element zu begreifen und zu beherzigen, gebietet er nun dem Volke von diesem Standpunkte aus die Ausführung der Segen- und Flucherteilung auf Gerisim und Gal, die bereits oben Kap. 11, 29 u. 30 angeordnet war. ונחה, hieß es oben, das Volk

12. Diese sollen, das Volk zu segnen, auf dem Berge Gerisim stehen, wenn ihr den Jordan überschritten habt: Schimeon, Levi, Jehuda, Ziffachar, Josef und Benjamin.

13. Und diese sollen bei dem Fluche stehen auf dem Berge Ebal: Reuben, Gad und Aſcher, Sebulun, Dan und Naftali.

12. אֱלֹהִים יַעֲמְדוּ לְבָרֵךְ אֶת־הָעָם
עַל־תֵּר גְּרִזִים בְּעֶבְרַתְכֶם אֶת־תֵּירֵדוֹן
שָׁמְעוּן וְלֹנִי וַיהוּדָה וַיִּשְׁשַׁבֵּר וַיּוֹסֵף
וּבִנְיָמִן:

13. וְאֵלֶּה יַעֲמְדוּ עַל־הַקְּלָלָה
בְּהַר עֵיבָל רְאוּבֵן גָּד וְאַשֶׁר וּבִלְוֵן
דָּן וְנַפְתָּלִי:

selbst soll die Segen- und Fluchalternative, die Gott ihm für die Erfüllung oder Nichterfüllung seines Gesetzes vorgelegt hatte, über sich und alle seine gegenwärtigen und zukünftigen Angehörigen aussprechen und damit das Gesetz als die Grundbedingung der eigenen Nationalwohlfaht proklamieren. Diese Tendenz der Proklamation ist hier nun noch erhöht, nachdem soeben das Volk selbst zu Wächtern des Gesetzes bestellt und diese Gesetzeswacht als die einzige Seele seines Volksdaseins zu beherzigen gegeben war. Die Fassung der hier folgenden Aussprüche zeigt nun noch insbesondere, wie die zum Gesetzeswächter bestellte Volksgesamtheit vor ihrem Auseinandergehen in die Vereinzelung jedem ihrer Angehörigen den Hinweis auf die allgegenwärtige, Segen und Fluch verhängende Gotteswaktung mit in die Einzelheimat für alle die Fälle hinausgeben sollte, die sich der menschlichen Erkenntnis entziehen, für die daher die Gesamtheit ihre Gesetzeswächterpflicht zu üben nicht vermag.

W. 12 u. 13. אלה יעמדו וגו' ואלה וגו' (siehe zu Kap. 11, 29 u. 30).

העם, nicht die ברכה zu empfangen, sondern sie über die Volksgesamtheit auszusprechen. Ebenso על הקללה ist nicht ein passives Stehen, um über sich den קללה-Ausspruch ergehen zu lassen, sondern bezeichnet ein mitwirkendes Beistand-leisten bei der Ausführung einer Aufgabe. So העומדים על הפקודים (4. B. M. 6, 2) von den Fürsten, die Moses und Aharon bei der Volkszählung Beistand zu leisten hatten (dieselbst Kap. 1, 5). Wie zu B. 11 bemerkt, sollte ja das Volk selbst וקללה וברכה aussprechen. Es sollte daher auch äußerlich durch Aufstellung sichtbar gemacht sein, daß die Leviten (B. 14) Segen und Fluch nicht eben in selbständiger Vertretung des Gesetzes über das Volk, sondern als Vertreter des Volkes und Namens desselben, somit das Volk über sich selber, aussprachen. Daher sprachen sie die Aussprüche nicht etwa von einer Höhe herab über das Volk, sondern das Volk hatte in zwei Hälften auseinander zu treten und in deren Mitte standen die Leviten. Was von diesen gesprochen wurde, war daher aus der Mitte des Volkes selbst herausgesprochen, und durch allseitiges „Amen“ wurde der Ausspruch der Leviten zum Ausspruch der ganzen Nation (siehe 1. B. M. 6, 22 und 4. B. M. 8, 22). In der gewöhnlichen Aufzählung der Stämme, wie 2. B. M. 1, 2—4, stehen die acht Söhne Leas und Rahels zusammen — (Josef fehlt dort, da er bereits in Ägypten war) — und dann die vier Söhne Bilhas und Silpas. Sollte hier das Volk in zwei Hälften auseinandertreten, um die Leviten in ihre Mitte aufzunehmen, so mußten zwei von jenen acht Stämmen zu diesen vier hinübertreten. Um nun den Schein einer jeden Rangverschiedenheit dieser beiden Hälften zu meiden, sollten die Stämme des ältesten und jüngsten Sohnes Leas, Reuben und Sebulun, zu den von Bilha und Silpa stammenden treten. Daher die Gruppierung: Simon, Levi, Jehuda, Ziffachar, Josef und Benjamin einerseits, und andererseits: Reuben,

14. Es heben die Leviten an und sagen zu jedem Manne Israels mit erhobener Stimme:

15. Fluch dem Manne, der gehauenes oder Gussbild macht, Gottes Abscheu, Werk von Künstlerhänden, und stellt's in Verborgenem hin! Und das ganze Volk hebt an und sagt Amen.

16. Fluch, wer Vater oder Mutter geringschätzt! Und das ganze Volk sagt Amen.

17. Fluch, wer des Nächsten Grenze verrückt! Und das ganze Volk sagt Amen.

18. Fluch, wer einen Blinden irre führt im Wege! Und das ganze Volk sagt Amen.

19. Fluch, wer das Recht eines verwaisten Fremden und einer Witwe beugt! Und das ganze Volk sagt Amen.

14. וְעָנוּ הַלְוִיִּם וְאָמְרוּ אֶל-כָּל-אִישׁ יִשְׂרָאֵל קוֹל רָם: ׀

15. אָרוּר הָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְּסֵל וּמִסְכָּה תְּפֹעֶבֶת יְהוָה מַעֲשֵׂה יָדָי הָרָשׁ וְשֵׁם בְּסֻתָּר וְעָנוּ כָל-הָעָם וְאָמְרוּ אָמֵן: ׀

16. אָרוּר מְקַלְה אָבִיו וְאִמּוֹ וְאָמַר כָּל-הָעָם אָמֵן: ׀

17. אָרוּר מְסוּג גְּבוּל רֵעֵהוּ וְאָמַר כָּל-הָעָם אָמֵן: ׀

18. אָרוּר מְשַׁגֵּה עֵינַי בְּדַרְדָּר וְאָמַר כָּל-הָעָם אָמֵן: ׀

19. אָרוּר מְטֵה מִשְׁפַּט גֵּר-יְתוֹם וְאֶלְמָנָה וְאָמַר כָּל-הָעָם אָמֵן:

Gad, Aſcher, Sebulun, Dan, Raſtali. Um aber auch dem leiſeſten Schein zu begegnen, als werde die קללה über die השפחות = Gruppe ausgeſprochen, hatten dieſe gerade ihre Stellung am Ebal zu nehmen, ſo daß die קללה = Ausſprüche nicht an ſie, ſondern von ihnen ausgeſprochen erſchienen. Sie waren die עומדים על הקללה, und von בני אמהות = Seite wurden die ברכות ihnen zugeſprochen.

V. 14. וענו הלוויים. Das Groß des Levitenſtammes ſtand mit den übrigen Stämmen am Geriſim (V. 12). In der Mitte zwiſchen beiden Bergen ſtanden nur die Ältheſten der Prieſter- und Levitenſchaft mit der Bundeslade, oder nur כל הראוי לשרת die zum Dienſt am Heiligum Berufenen, im Alter zwiſchen 30 und 50 Jahren (Cota 37 a und 4. V. M. Kap. 4; — ſiehe Joſua 8, 33). Nach einer Auffaſſung (daſelbſt) ſtanden ſowohl die Volksſtämme als die Leviten zwiſchen den Bergen und das על הר גריזים (V. 12) hieße nur: bei, בסמוך, wie המערכת לבונה, und הפכו פניהם כלפי הר גריזים ופתחו בכרכה כלפי הר עיכל ופתחו (3. V. M. 24, 7) und begannen den Segen, dem Ebal zu und begannen den Fluch (daſelbſt). Es lehrt nämlich die Halacha, daß jeder der folgenden ארור = Sprüche zuerſt im verneinenden Gegenſatz als ברוך ausgeſprochen wurde. Also: וְאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה וְגו' (daſelbſt 32 a u. 37 b). Damit ſtimmt ja auch der Wortlaut des V. 12 u. 13 und Kap. 11, 29 überein und ſo lautet auch der Bericht in Joſua (daſelbſt) כֹּאשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה עַבְדְּךָ ד' לְבָרֵךְ אֶת הָעָם יִשְׂרָאֵל בְּרֵאשִׁיטָה.

V. 15—25. ארוור ונוי. ארוור (ſiehe 1. V. M. 3, 14). Wir haben ſchon zu V. 11 bemerkt, wie hier der göttlichen Segen und Unſegen verteilenden Waltung Ver-

20. Fluch, wer bei seines Vaters Weibe liegt, wenn er seines Vaters Gewand aufgedeckt! Und das ganze Volk sagt Amen.

20. אָרוֹר שֶׁכַּב עִם־אִשְׁת־אָבִיו
כִּי גִלָּה בְּנֶגְדֵי אָבִיו וְאָמַר כָּל־הָעָם
אָמֵן: ׀

21. Fluch, wer bei irgend einem Tiere liegt! Und das ganze Volk sagt Amen.

21. אָרוֹר שֶׁכַּב עִם־כָּל־בְּהֵמָה
וְאָמַר כָּל־הָעָם אָמֵן: ׀

22. Fluch, wer bei seiner Schwester liegt, seines Vaters Tochter oder seiner Mutter Tochter! Und das ganze Volk sagt Amen.

22. אָרוֹר שֶׁכַּב עִם־אֶחָתוֹ בֵּת
אָבִיו אוֹ בֵּת־אִמּוֹ וְאָמַר כָּל־הָעָם
אָמֵן: ׀

23. Fluch, wer bei seiner Schwiegermutter liegt! Und das ganze Volk sagt Amen.

23. אָרוֹר שֶׁכַּב עִם־חַתָּנִיתוֹ וְאָמַר
כָּל־הָעָם אָמֵן: ׀

24. Fluch, wer seinen Nächsten im Verborgenen schlägt! Und das ganze Volk sagt Amen.

24. אָרוֹר מִיָּה רֵעֵהוּ בְּסִתְרוֹ
וְאָמַר כָּל־הָעָם אָמֵן: ׀

25. Fluch dem, der Bestechung nimmt, einen Menschen zu erschlagen, ein unschuldiges Blut. Und das ganze Volk sagt Amen.

25. אָרוֹר לֹקֵחַ שֹׁחַד לְהַכּוֹת נַפֶּשׁ
דָּם נָקִי וְאָמַר כָּל־הָעָם אָמֵן: ׀

gehen unterstellt werden, die sich in der Regel der Erkenntnis menschlicher Gesetzesüberwachung entziehen. Verse 15 u. 24 ist dies ausdrücklich durch: כסרה bezeichnet, und wenn die anderen mit ארוֹר betroffenen Verfündigungen schon ihrer Natur nach in der Regel geheime Sünden bleiben, so ist durch diese ausdrückliche Bemerkung des: כסרה zu Anfang und Ende dieser Sündenreihe der Charakter der Heimlichkeit noch umso mehr als das diese ארוֹר-Aussprüche Motivierende hervorgehoben, und sind damit vor allem die getroffen, die unter dem Scheine äußerer Legalität innere sittliche und soziale Verworfenheit pflegen.

Im Zusammenhange spräche sich daher der Gedanke dieser ארוֹרים also aus:

ארוֹר, dem ist alles Gedeihen versagt, der äußerlich den Gottinnigen spielt, aber im Geheimen Gottes ausschließendes Sein und Walten verleugnet; der äußerlich gegen Vater und Mutter ehrerbietig ist, in seinem Innern aber sich über Vater und Mutter geringschätzig erhebt; der vor Menschen den Ruf der Rechtschaffenheit wahrt, aber ungesehen das Rechtsgebiet des Nächsten zu seinem Vorteil schmälert; der vor Klugen und Einsichtigen für Nächstenwohlfahrt schwärmt, Kurzsichtige und Blinde aber ins Unglück stürzt; vor Mächtigen und Großen kriecht, Schwachen und Hilflosen aber die Menschenpflicht versagt; sittlichen Gesellschaftsanstand heuchelt, um in vertrauter Heimlichkeit (Verse 20—24) geschlechtlicher Ausschweifung zu fröhnen; der den Dolch nicht gegen den Nächsten zückt, aber unter der Decke der Unterhaltung sein Glück, seinen Frieden und seine Ehre mordet; der in seiner Gemeinde das höchste Vertrauen genießt, es aber in heimlicher Korruption verbrecherisch mißbraucht; endlich auch dem schon, der, wenn er auch für sich pflichtgetreu lebt, doch dem Darniederliegen der Gesetzestreue in seinen engeren und weiteren Kreisen mit Gleichgiltigkeit zusieht. —

26. Fluch dem, der die Worte dieser Lehre nicht aufrecht hält, sie zur Erfüllung zu bringen! Und das ganze Volk sagt Amen.

26. אָרוֹר אֲשֶׁר לֹא יִקְוֶים אֶת־
דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת לְעֲשׂוֹת אוֹתָם
וְאָמַר כָּל־הָעָם אָמֵן: פ

פסל ומסכה, wenn nach einer von uns zu 3. B. M. 19, 4 geäußerten Vermutung die Darstellung eines Schutzgottes, oder vielmehr eines Götterbildes zum Schutze sein könnte (siehe daselbst), so wäre פסל die Darstellung eines Gottes in der Idee seines Wesens an sich, und mit פסל würde die ausschließliche Einheit des Einzigeinen geleugnet und mit מסכה das allein Ausreichende seiner Macht.

מקלה verwandt mit גלה: seines äußeren Halts, seines heimatischen Bodens und Schutzes beraubt werden; mit כלה aufhören zu sein, aus dem Kreise der Existenzen schwinden; heißt קלה: etwas seiner Kräfte und Säfte berauben, rösten, dörren; auf geistige und sittliche Verhältnisse übertragen: jemanden seines sittlichen Wertes verlustig achten, ihm die Anerkennung eines sittlichen Wertes versagen, daher קלן: Schmach (vergl. קלל und כבד).

מסיג גבול רעהו: ihm unvermerkt die Grenze seines Gebietes zurückrücken, das Gebiet seines Eigentums oder seiner Berechtigung kürzen.

מטה משפט גור' (siehe zu Kap. 24, 17).

מכה רעהו: er schlägt den Nächsten, ohne daß dieser selbst es weiß und ohne daß er erfährt, von wem der Schlag herrührt. Es ist der Schlag mit der Bös-zunge, לשון הרע, die, vom menschlichen Gericht unerreichbar, des Nächsten Glück und Frieden und Ehre untergräbt. Eine Verfündigung, die, wie keine andere sonst, eine Gewohnheitsfünde wird und mehr als jede andere zur täglichen und stündlichen Übung kommt. Es heißt darum nicht מכה, welches als Verbalform auch die einmalige Übung bezeichnen würde, sondern im st. constr. מכה, das als Substantiv denjenigen bezeichnet, dem das Bössprechen Gewohnheit und zur Charaktereigenschaft geworden ist. Es bezeichnet nicht das Vergehen, sondern das Laster der Bösrede.

אשר לא יקום אחר. Es heißt nicht יעשה אחר, womit auch schon die Nicht-erfüllung eines Gebotes mit ארוֹר betroffen wäre. Sondern: אשר לא יקום אחר, wer die Worte der תורה nicht zur Erfüllung aufrecht hält, d. h. wer einem Worte des göttlichen Gesetzes die Geltung und verpflichtende Kraft abspricht, sich beredet oder bereden läßt, es stände nicht mehr aufrecht zur Erfüllung, habe seine Bedeutung und Geltung verloren (״רמב״ 3. St.); und ebenso: wer nicht das Seinige thut, das Gesetz zur Erfüllung aufrecht zu halten, d. h. wer nicht, wo immer er kann, mit seiner vollen Kraft für die Erfüllung des Gesetzes einsteht und thätig ist. למר, und ולימר שמר ועשה והיתה ספוקו בירו להחזיק ולא להחזיק הרי זה בכלל ארוֹר einer gelernt und gelehrt, hätte Verbote gehütet und Gebote erfüllt, hätte aber auch andere zur Erfüllung des Gesetzes festigen und anhalten können und hätte es nicht gethan, auch der unterläge dem ארוֹר. (Sota 37 b nach dem Jeruschalmi.)

Auffallend dürfte es erscheinen, warum in der Reihenfolge dieser Aussprüche die Sätze über soziale Vergehen (Verse 17—19), durch die geschlechtlichen Verfündigungen (Verse 20—23) unterbrochen sind und erst Vers 24 wieder fortgesetzt werden. Man hätte erwarten können, daß diese Einreihung geheimer geschlechtlicher Verirrungen in die Mitte der sozialen Vergehen die völlige Gleichheit dieser Verfündigungen vergegenwärtigen und nach beiden Seiten hin der Wahnvorstellung begegnen sollen, als ob wohl מסיג גבול, משגה, עור, מטה משפט u. s. w. als gemeinschädlich zu brandmarken wären, geschlechtliche Ver-

2. Es kommen über dich alle diese Segnungen und sie erreichen dich, wenn du hörst auf die Stimme Gottes, deines Gottes.

3. Gefegnet bist du in der Stadt, gefegnet auf dem Felde.

2. וּבָאוּ עֲלֶיךָ כָּל־הַבְּרָכוֹת הָאֵלֶּה וְהַשִּׁיגָד כִּי תִשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ:

3. בְּרֹךְ אַתָּה בְּעִיר וּבְרֹךְ אַתָּה בַּשָּׂדֶה:

(Kap. 26) gegeben. Vergleicht man aufmerksam beide Verkündigungen, so findet man, daß während in jener ersten das in der Zukunft bevorstehende nationale Heil oder Unheil in allgemeinen, mehr die Gesamtzustände schildernden Zügen gezeichnet wird, hier in der dem Volkskompendium für die bevorstehende Vereinzelnung einverlebten Verkündigung der heil- oder unheilvollen nationalen Zukunft diese mehr in dem Anteil geschildert wird, der dem einzelnen an dem Gesamtglück oder Unglück beschieden ist, so daß dem einzelnen sein Mitgenuß und seine Mitleidenschaft an der Gesamtblüte und dem Gesamtuntergang lebhaft vor die Seele tritt. Es entspricht dies ganz wie der osterwähnten Tendenz der *משנה הורה* im allgemeinen, so noch besonders dem *ערכוהו*, der Solidarität aller für alle, welche durch das unmittelbar vorhergehende *וְגו' יקים וגו'* mit dem ernstesten Ernst zum Ausdruck gekommen war und jedem in Woffe die Verpflichtung auferlegte, nicht nur für sich, sondern in engeren oder weiteren Kreisen für die allgemeine Verwirklichung des göttlichen Gesetzes mit seiner vollen Kraft einzustehen. Die eben bemerkte Fassung der hier folgenden *תוכחה* giebt diesem Solidaritätsbewußtsein durch den Hinweis noch den vollsten Nachdruck, daß jeder einzelne es wissen und fühlen möge, wie er mit jeder Förderung der Gesetzestreue unter allen seinen nationalen Mitgenossen nur das eigene Heil sichere, sowie mit jeder Gleichgiltigkeit gegen den Gesetzesabfall seiner Mitbrüder er nur an seinem eigenen Mitruin arbeite. —

וְגו' אס שמוע וגו' (vergl. Kap. 11, 13). — *אס כל מצוהו* faßt das ganze Gesetz und alle damit gegebenen Vorschriften in den einen Begriff der gottgebotenen Pflicht zusammen. Die hier zu schildernden Folgen der Erfüllung desselben beruhen auf der Thatsache, daß sie Gottes Anweisungen unserer auf Erden zu lösenden Aufgaben sind, Gottes, der diese ganze Welt der Erscheinungen und Kräfte, welche Bedingung, Mittel und Gegenstand unseres irdischen Seins und Schaffens enthalten, gestaltet hat und beherrscht. — *ונחנך וגו' עלין*, wenn du ganz in Erfüllung seines Willens aufgesth, und sein Wille und nur sein Wille in deiner Gesamtheit und durch deine Gesamtheit verwirklicht wird, so hebt er dich hoch hinaus über alle Konsequenzen der bloß physischen Ordnung, und hebt dich damit hoch hinaus über alle Völker der Erde, die sich die Bedingungen ihres Daseins und Gedeihens im Kampf mit den Gewalten einer ihnen entgegenstehenden Welt der Natur und der Menschengesellschaft erstreiten.

B. 2. *ובאו עליך כי השמע*. Dir kommen die Segnungen der Blüte und des Gedeihens von selbst, sie kommen über dich, ohne daß du sie suchst, sie erreichen dich, nicht du erreichst sie, sie bilden nicht dein Ziel und dein Augenmerk bei deinem Thun und Lassen, und eben weil du sie nicht suchst, weil du nur deines Gottes Willen auf Erden vollbringen willst und vollbringst, gar kein anderes Augenmerk fennst, als Gott gegenüber deine Pflicht zu thun und seinen Willen auf Erden zu vollbringen, suchen gleichsam die Gottessegnungen dich auf, um dich in deinem Vollbringen, das nichts ist als die Verwirklichung der Gotteszwecke auf Erden, zu fördern. (Vergl. Kap. 7, 12.)

BB. 3 u. 4. *ברוך וגו'*. Infolge der von dir erfüllten sittlichen und sozialen Gesetze blüht dein Familien- und Gemeinleben und infolge der erfüllten Ackerbau- und

4. Gesegnet die Frucht deines Leibes und die Frucht deines Bodens und die Frucht deines Viehes, der Wurf deiner Kinder und der Reichtum deiner Schafe.

5. Gesegnet dein Korb und dein Trog.

6. Gesegnet bist du bei deinem Eingehen, gesegnet bei deinem Ausgehen.

7. Es giebt Gott deine Feinde, die wider dich aufstehen, geschlagen vor dich hin; auf einem Wege ziehen sie dir entgegen, und auf sieben Wegen fliehen sie vor dir.

8. Es befiehlt Gott mit dir den Segen in deinen Vorräten und in allem, woran du deine Hand legt, und er segnet dich in dem Lande, welches Gott, dein Gott, dir giebt.

4. בְּרוּךְ פְּרִי־בִטְנֶךָ וּפְרִי אֲדָמָתְךָ
וּפְרִי בְהֵמָתְךָ שֹׁגֵר אֶלְפִיךָ וְעִשְׂתָּרוֹת
צֹאֲנֶךָ:

5. בְּרוּךְ מְנַאֲךָ וּמִשְׂאֵתְךָ:

6. בְּרוּךְ אַתָּה בְּבֹאֲךָ וּבְרֹחֲךָ אַתָּה:

בְּצֵאתְךָ:

שִׁשִׁי. 7. וַיִּתֵּן יְהוָה אֶת־אֹיְבֶיךָ הַקָּמִים
עָלֶיךָ נִגְפִים לִפְנֵיךָ בְּדַרְךָ אֶחָד
וַיֵּצְאוּ אֵלֶיךָ וּבְשִׁבְעָה דְרָכִים יִגְוִסוּ
לִפְנֵיךָ:

8. וַיֹּצֵא יְהוָה אֶתְךָ אֶת־הַבְּרָכָה
בְּאִסְמֹיךָ וּבְכָל מִשְׁלַח יָדְךָ וּבְרָבְךָ
בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ:

Viehzuchtgesetze blüht dein Feld- und Viehstand. Ja, im Gegensatz zu allen sonstigen volkswirtschaftlichen Erscheinungen auf Erden, bedingt bei dir nicht ברכה בשדה die Bרכה, ist nicht Gedeihen in den Städten, weil alles auf dem Felde gedeiht, sondern: ברוך אהה בשדה geht voran, und darum אהה בשדה. Weil dein Einzeln- und Volksleben, getragen von Sittenreinheit, sich in Erfüllung der Pflichten des Rechts und der Liebe segensreich vollendet, giebt Gott dir den Segen auf dem Felde, läßt dir Früchte deines Leibes, deines Bodens, deiner Herden gedeihen, weil deine Kinder für ein sittliches, gerechtes und pflichtgetreues Menschenleben geboren werden, und was aus der physischen Natur dir zuwächst, in deinen Händen in den Dienst eines sittlich freien pflichtgetreuen Menschenlebens emporgehoben und geadelt wird.

שגך siehe 2. B. M. 13, 12; עשהרות siehe 5. B. M. 7, 13.

B. 5. ברוך טנאך וגו'. Darum ist dein „Korb“ und dein „Trog“ gesegnet, darum wird dir Segen werden, wenn du mit dem „Korbe“ auf dem Felde stehst, die dir zugereiften Früchte zu brechen, und wird dir Segen, wenn du im Hause das Brot für deine und der deinigen Nahrung bereitest. (בכורים משארתך und טנאך) entspricht (ביכורים משארתך) — siehe Kap. 26, 2 und 4. B. M. 15, 20; משארתך siehe 2. B. M. 12, 34). Und darum

B. 6. ברוך אהה בכאך וגו'. bist du geegnet im häuslichen Leben und bist gesegnet im öffentlichen Leben.

B. 7. ויתן ר' אה איביך וגו'. und auch für deine Beziehungen nach außen zu andern Völkern bedarfst du, außer deines treuen Pflichtgehorsams gegen Gott, keiner sonstigen nationalpolitischen Gestaltung. Gott, der dir das Glück deiner Häuser und Städte, die Blüte deiner Felder und Herden gewährt, stellt dich auch gegen jeden Angriff von außen sicher. Ja,

B. 8. וצו ר' וגו'. Es ist dies keine Wiederholung des bereits Verse 4 und 5 ausgesprochenen Landessegens, und hätte ja auch sonst vor B. 6 seine Stelle gefunden,

9. So stellt dich Gott sich zu einer heiligen Nation auf, wie er dir geschworen, wenn du die Gebote Gottes, deines Gottes, hütetest und wandelst in seinen Wegen,

10. und es sehen es alle Nationen der Erde, daß Gottes Name über dich genannt ist, und fürchten sich vor dir.

11. Es zeichnet dich Gott zum Guten aus in der Frucht deines Leibes, in der Frucht deines Viehes und in der

9. יְקִימְךָ יְהוָה לְוַלְיָהּ לְעַם קָדוֹשׁ
כְּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְךָ כִּי תִשְׁמַר אֶת־
מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְהָלַכְתָּ בְּדַרְכָיו:

10. וְרָאוּ כָל־עַמֵי הָאָרֶץ כִּי שֵׁם
יְהוָה נִקְרָא עָלֶיךָ וַיִּרְאוּ מִמֶּךָ:

11. וְהוֹרֵדָה יְהוָה לְטוֹבָה בְּפִרְיִ
כִּטְנֹתַי וּבְפִרְיֵי בְהֵמֹתַי וּבְפִרְיֵי אֲדָמָתַי

sondern es ist eine Steigerung des ganzen bisher gezeichneten Segens. Es kommt nicht nur, wie es bisher geschildert worden, der Gottessegens über dich und alles, was du geschaffen, nicht nur die hebräische, und zwar, sondern: die hebräische, Gott bestellt den Segen zu deinem steten Begleiter. Alles gelingt und gedeiht, was du thust und weil du es thust. Es ist dies der Gipfel der von Gott begnadigten Stellung eines Menschen zu der Welt seines Wollens und Vollbringens, der dessen sittliches, von Gottes Nähe gewürdigtes Wesen auch in den Augen anderer kennzeichnet. So heißt es von Josef: וירא ארניו כי ר' אתו וכל אשר הוא עושה ר' מצליח בירו (1. B. M. 39, 3 u. 5). So war selbst einem Laban die Ahnung aufgegangen ר' בגללך נהשתי ויברכני ר' (dieselbst 30, 27). Dieser Segensstufe soll Israel in allen seinen Angehörigen teilhaftig werden, wenn Israel in seinem Lande sich gotttreu bewährt.

אסמך kommt nur noch Prov. 3, 10 vor. Es dürfte von שום und סמם wie צמם zusammendrängen (siehe 1. B. M. S. 173) mit vorgefügtem א gebildet sein, wie אצר von צר mit vorgefügtem א. Es bezeichnet das, was jemand für sich zusammengelegt, zur Bewahrung aufgehäuft hat. Chaldisch und rabbinisch heißt סימא der Schatz. באסמך (siehe zu Kap. 11, 12 u. 13).

W. 9 u. 10. יקימך וגו' כי תשמר וגו'. Dieser ganze Segen wird dir, weil, wenn du Gottes Gebote gewissenhaft erfüllst und nur in den von Gott gewiesenen Wegen die Menschen- und Völkerziele anstrebst, Gott sich, d. h. für seine Menschheitszwecke, dich als eine „heilige“, Ihm gehörige, allem Niedrigen und Gemeinen ferne und in ihrem Zusammenleben nur das sittlich Gute mustergiltig verwirklichende Nation kennzeichnen will, damit alle Nationen der Erde sehen, daß Gottes Name über dir genannt ist, daß alle Nationen der Erde sehen, was es heißt, „Gottes Volk“ zu sein, was es heißt, wenn ein ganzes Volk von Groß bis Klein sein ganzes Sein und Wollen als Mensch und Volk dem Willen Gottes unterstellt, sehen, welche Stufe des Segens und der Macht einem solchen, wie die Weisen (Menachoth 35 b) es ausdrücken, רפלין tragendem Volke blühe, ויראו ממך, und aus deiner sittlichen Größe und geschichtlichen Hoheit wird ihnen der Glanz einer solchen Erhabenheit entgegenstrahlen, daß sie sich solcher Volkserscheinung gegenüber mit all ihrer Macht- und Ruhmesgröße verschwindend klein erkennen.

Diese geistige und sittliche Einwirkung deiner geschichtlichen Erscheinung auf die Erkenntnis der Menschen ist das Ziel deiner völkergeschichtlichen Sendung auf Erden, darum W. 11. ויהורדך וגו', wörtlich: läßt dich Gott im Vergleich mit andern in allem Guten als das Übertreffende, Überraschende, erscheinen, darum

Frucht deines Bodens, auf dem Boden, den Gott deinen Vätern zugeschworen hat, dir zu geben.

12. Dir öffnet Gott seinen besten Schatz, den Himmel, den Regen deines Landes in seiner Zeit zu geben und alles Werk deiner Hand zu segnen. Vielen Völkern wirst du leihen, du aber wirst nichts borgen.

13. Es läßt dich Gott zum Haupt werden und nicht zum Schweif, du wirst nur der Höhe angehören und nie dem Niedern, wenn du auf die Gebote Gottes, deines Gottes, die ich dir heute gebiete, hinhörst, sie zu hüten und zu erfüllen,

14. und nicht abweichst von all den Worten, die ich euch heute gebiete, nicht rechts oder links, anderen Göttern nachzuzuwandeln, ihnen zu dienen.

עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לְאַבְרָהָם לָתֵת לָךְ:

12. יִפְתַּח יְהוָה לְךָ אֶת־אֲצִוְרוֹ הַטּוֹב אֶת־הַשָּׁמַיִם לָתֵת מִמֶּנּוּ אֶרְצְךָ בְּעֵתוֹ וּלְבָרְךָ אֶת כָּל־מַעֲשֵׂה יָדְךָ וְהָלוֹיִתָּ גוֹיִם רַבִּים וְאַתָּה לֹא תִלְוֶה:

13. וּנְתַתֶּנְךָ יְהוָה לְרֹאשׁ וְלֹא לְזָנָב וְהָיִיתָ רֶק לְמַעַלָּה וְלֹא תִהְיֶה לְמַטָּה כִּי־תִשְׁמַע אֶל־מִצְוֹת וַיְהוֶה אֶל־הֶהָרִיד אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה הַיּוֹם לִשְׁמֹר וּלְעֲשׂוֹת:

14. וְלֹא תִסּוּר מִכָּל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה אֶתְכֶם הַיּוֹם יָמִין וּשְׂמָאוֹל לְלַכַּת אַחֲרַי אֱלֹהִים אֲחֵרִים לְעַבְדָּם:

פ

B. 12. יפרח וגו', darum läßt Gott selbst die deine Bodenblüte bedingenden Witterungserscheinungen mit einer Regelmäßigkeit eintreten, die Sein unmittelbares Einwirken konstatieren, und giebt dir einen solchen Überschuß, daß, wenn anderwärts Mangel ist, du mit deinem Überschuß aushelfen mußt, nie aber in die entgegengesetzte Lage kommst, und so

BB. 13 u. 14. ונתנך וגו', macht dich Gott zum voranschreitenden Haupt und nicht zum nachfolgenden Schweif. Durch den dir von Gott in Folge deiner Pflichttreue verliehenen beispiellosen Segen wirst du die Augen der Völker auf dich ziehen, so daß sie dein Beispiel als nachahmungswürdig erkennen und du ihnen mustergerichtig voranschreitest, in nichts aber dich angewiesen fühlst, ihnen nachzuzahlen, וגו' רהייה רק למעלה וגו', und in allen menschlichen Beziehungen, im Leiblichen, Geistlichen und Sittlichen, im Individuellen, im Familien-, im Volksleben wirst du der Stufe aller menschheitlichen Höhenziele und in nichts dem Gemeinen, dem Niedrigen, dem Schlechten, dem Vergänglichen und Bedeutungslosen angehören. Alles dies: כי השמע וגו', wenn du die dir nun übergebenen Befehle Gottes mit שמירה und עשיה, mit geistiger Erkenntnis und gewissenhafter Wachsamkeit stets vor Augen hast und sie mit thatkräftiger Hingebung verwirklichst, und: לא תסור וגו', weder rechts noch links, weder im Thun noch im Lassen von irgend einer der Vorschriften abweichst, die nicht nur eurer Gesamtheit als solcher, sondern אשר אשר ללכת אחרי אלהים אחרים, die jedem einzelnen von euch in eurer Zusammenhörigkeit nunmehr erteilt sind, und von welchen der kleinste abweichende Schritt ein Hinneigen zu den Wahngöttern der andern bedeutet, deren vermeintliche Gunst ein jeder von Gottes Wegen abweichende Schritt sich erwerben zu können und zu müssen vermeint. Jedes Gut, jeder Genuß, jedes Ziel, die uns zum Ungehorsam gegen Gottes Willen verleiten,

15. Und es wird geschehen, wenn du auf die Stimme Gottes, deines Gottes, nicht hören wirst, gewissenhaft alle seine Gebote und seine Gesetze, die ich dir heute gebiete, zu erfüllen: so werden über dich alle diese Flüche kommen und werden dich erreichen.

16. Fluch wird dir sein in der Stadt, Fluch auf dem Felde.

17. Fluch deinem Korbe und deinem Troge.

18. Fluch der Frucht deines Leibes und der Frucht deines Bodens, dem Wurf deiner Kinder und dem Reichtum deiner Schafe.

19. Fluch dir bei deinem Eingehen und Fluch dir bei deinem Ausgehen.

15. וְהָיָה אִם-לֹא תִשְׁמַע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשִׁמְר לְעֲשׂוֹת אֶת-כָּל-מִצְוֹתָיו וְחֻקָּיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה הַיּוֹם וּבָאוּ עָלֶיךָ כָּל-הַקְּלָלוֹת הָאֵלֶּה וְהִשְׁיגוּךָ:

16. אָרֹר אֶתְּךָ בְּעִיר וְאָרֹר אֶתְּךָ בְּשָׂדֶה:

17. אָרֹר מְנָאֵךְ וּמִשְׂאֵתְךָ:

18. אָרֹר פְּרִי-בִטְנְךָ וּפְרִי אֲדָמָתְךָ שֶׁנָּךְ אֶלְפִיךָ וְעֲשֵׂתְךָ צִאֲנֶךָ:

19. אָרֹר אֶתְּךָ בְּבֹאֶךָ וְאָרֹר אֶתְּךָ בְּצֵאתְךָ:

sind im buchstäblichen Sinne eine *עבורה זרה*, sind Huldigung einer anderen Potenz, die wir zu einer unser Sinnen und Wollen gestaltenden Göttermacht werden lassen. Und wie die geringste, im kleinsten, fast unmerklichen Winkel sich vollziehende Abweichung von der geraden Linie in aller Ewigkeit nicht wieder mit ihr zusammenkommt, sondern in immer größere Dimensionen sich von ihr entfernt: so führt die kleinste bewußte Abweichung von dem Gotteswege zu immer größerer Entfernung bis zum vollendeten Abfall. Daher *חסור מכל הדברים וגו' ימין ושמאל ללכה אחרי אלהים אחרים לעבדם*.

B. 15. *והיה אם לא וגו'*. Oben B. 1, in der die Segnungen einleitenden Vor- aussetzung der Pflichttreue, werden alle Gesetze in den einen Begriff zusammen- gefaßt. Dem freudigen Gehorsam, der Pflichtfreude sind alle Gesetze, die beschränkenden wie die gebietenden, gleich, sie sind die Anweisungen dessen, was wir auf dem Posten unseres Lebensdienstes als Glied des großen Heeres der Diener im Gottes Weltreiche zu erfüllen haben. Die beschränkenden nicht minder als die gebietenden erfüllen uns mit dem freudig gehobenen Bewußtsein treuen Lebensdienstes vor Gott. Hier aber, in dem trüben Gegenatz des vorauszusetzenden Ungehorsams, stehen *חקויו* neben *מצוהיו*; denn dem Pflichtvergessenden bilden namentlich die das sinnliche Begehren beschränkenden *חקים* den Kreis von Gesetzen, der dem von Gott sich abwendenden Gemüte am meisten widersteht.

וּבָאוּ עָלֶיךָ, sie werden über dich verhängt und kannst du ihnen nicht entgehen.

B. 16. *ארור וגו'* (siehe zu B. 3).

BB. 17 u. 18. Der den Pflichtgetreuen beglückende Gottessegner zeigt sich ihm sofort in dem blühenden Gedeihen der Kinder und alles Lebendigen und sodann für dieses aufblühende Leben im Fruchtsegner des Bodens. Erst *ברוך פרי בטנך* und dann dieses ausblühende Leben im Fruchtsegner des Bodens. Der dem Abfall folgende Unsegen greift nicht sofort das Lebendige an. Er macht sich erst warnend in *ומשארך ומשארך* fühlbar, bevor er *ברוך פרי בטנך* trifft.

B. 19. Siehe zu B. 6.

20. Es läßt Gott wider dich den Fluch, die Unruhe, los und das Wurfsgedühl in all deiner Handtierung, die du ausführst, bis du gar bald vernichtet wirst und zu Grunde gehst, wegen der Schlechtigkeit deiner Handlungswesen, daß du mich verlassen hast.

20. יִשְׁלַח יְהוָה בְּךָ אֶת־הַמְּאָרָה
אֶת־הַמְּהוּמָה וְאֶת־הַמְּנַעֲרָה בְּכָל־
מְשַׁלְּחָ יָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה עַד הַשְּׂמֵרָה
וְעַד־אֲבֹדְךָ מֵהָרַם מִפְּנֵי רָע מַעֲלָלֶיךָ
אֲשֶׁר עֲזַבְתָּנִי:

B. 20. יִשְׁלַח וגו'. Man hat vielfach geglaubt, die buchstäbliche Verwirklichung aller der hier folgenden Ankündigungen des Unsegenes in der späteren Leidensgeschichte des Unterganges des zweimaligen jüdischen Staatslebens nachweisen zu müssen. Und in der That ist ja auch die mehr als zweitausendjährige Leidensgeschichte des jüdischen Volkes im großen Ganzen der lebendigste Kommentar dieser Ankündigungen, und namentlich die buchstäbliche Verwirklichung der Verse 64—67 angekündigten Zerstreuungsschicksals unter allen Völkern macht noch bis auf den heutigen Tag, selbst für das blödeste Auge, einen jeden Juden zum lebendigsten Denkmal und Zeugnis für die Wahrhaftigkeit und Göttlichkeit der Schrift, die ihren Gesetzen solche Ankündigungen als Garanten für Jahrtausende der Zukunft mit hinausgegeben. Allein hinsichtlich der einzelnen Züge des hier in vorhinein entrollten Leidensbildes glauben wir ein Zweifaches erwägen zu dürfen.

Zuerst können unmöglich die hier folgenden Leidensschilderungen als solche gegeben sein, welche alle die nationale Gesamtheit treffen werden. Das gestattet schon nicht die wiederholt und wiederholt gegebene Schlußbestimmung: עַד כִּלְהוֹ אַהֲךָ, עַד אֲבֹדְךָ, עַד הַשְּׂמֵרָה u. s. w. Ist das ganze Volk bereits durch מַאֲרָה u. s. w. zu Grunde gerichtet und vernichtet, so kann es nicht erst durch דָּבָר, und wenn durch דָּבָר, so nicht erst durch חֲפָצָה u. s. w. vernichtet werden, und hat es bereits durch alles dies Vernichtung gefunden, so kann es nicht noch erst B. 25 durch Kriegselend heimgesucht werden u. s. w. Vielmehr, scheint uns wenigstens, dürften diese Aussprüche nur in dem Sinne gesagt sein, daß die einen durch Krankheit, die andern durch Pest, wieder andere durch Mißwachs, andere durch Kriegsnot u. s. w. zu Grunde gehen werden, und entspräche dies ganz der von uns bereits oben (B. 1) gegebenen Bemerkung, daß die charakteristische Tendenz dieser הוֹכָחָה in הוֹרָה vorzüglich dahin gerichtet ist, dem einzelnen den Anteil schmerzlich fühlbar zu machen, der ihn infolge des Abfalls und Ruins der Gesamtheit treffen könnte. Ferner, glauben wir, dürfte doch nicht übersehen werden, daß die Gesamtverkündigung aller dieser Verhängnisse doch nur hypothetisch ist, für den Fall des vollendeten Abfalls und des allgemeinen Ungehorsams gegen Gottes Gesetz, ein Grad der Verderbnis, der gottlob zu keiner Zeit erreicht worden. Immer, wie wir es aus den Propheten wissen, war ein treu gebliebener Rest, ein שְׂאֵרִית, vorhanden. Ja, wir haben anderwärts nachgewiesen (Jeschurun IX, S. 206 f.), wie dieser treugebliebene Rest, wenn gleich die Minderzahl, doch eine sehr bedeutende Minderzahl gebildet haben müsse, daß überhaupt Abfall und Verderbnis sich vorzüglich in den höheren Gesellschaftsschichten verbreitete, das Volk aber einen sehr reinen tüchtigen Kern im Stillen pflegte, sonst hätten nicht in Zeiten der größten Verderbnis, in Zeiten der Richter und Könige, Männer und Frauen von so hohem Geistes- und Sittennadel erstehen können, die sich Gott zu Werkzeugen und Boten seiner Sendungen darboten. War aber der Abfall nie absolut an Höhe und Umfang, so trat auch „Vernichtung“ nie in absoluter Schärfe ein, und es konnte sich die göttliche Milde „ihren Rest“ für die nicht minder (Kap. 30, 1—10) verkündete endliche Heilsezukunft retten.

25. Es läßt dich Gott vor deinen Feinden geschlagen werden; auf einem Wege ziehst du ihm entgegen, und auf sieben Wegen fliehst du vor ihm, so daß du zum Entsetzen allen Reichen der Erde wirst.

26. Dein Leichnam bleibt zum Fraß allem Geflügel des Himmels und dem Getier der Erde, und keiner ver scheucht sie.

27. Dich schlägt Gott mit dem Aus saß Mizrajims und mit Knoten, mit feuchtem und trockenem Grund, von denen du nicht geheilt werden kannst.

28. Dich schlägt Gott mit Irzsinn und mit Blindheit und mit Gemütes störung.

29. Du wirst am Mittag tappen, wie der Blinde in der Finsternis tappt, und wirst deine Wege nicht zum glück lichen Ende ausführen; du wirst nur rechtsgekränkt und beraubt sein alle Tage, und niemand hilft.

30. Eine Frau wirst du dir antrauen, und ein anderer Mann wird mit ihr Umgang pflegen; ein Haus bauen und

25. וַתִּנְדָּךְ יְהוָה וּנְגַף לְבַנְיָאֵי יִשְׂרָאֵל בְּדַרְכֵךְ אֶחָד הֵצֵא אֵלָיו וּבְשִׁבְעָה דַרְכִים תָּנוּס לְפָנָיו וְהָיִיתָ לְזוּעָה לְכָל מַמְלַכּוֹת הָאָרֶץ:

26. וְהָיִיתָ נֶבֶל תֶּרֶף לְמֵאֵל כָּל לְבַל-עוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְבַהֲמַת הָאָרֶץ וְאִין בְּמַחֲרִיד:

27. יִכְכֶּה יְהוָה בְּשִׁחֲזֵי מִצְרַיִם וּבַעֲפָלִים וּבְקָרָב וּבְחָרָם אֲשֶׁר לֹא-תֹכֵל לְהַרְפֶּא:

28. וַיִּכְכֶּה יְהוָה בְּשִׁנְעוֹן וּבְעֵרֹון וּבְתַמְהוֹן לִבָּב:

29. וְהָיִיתָ מִמְשֵׁשׁ בְּצַהְרִים בְּאֲשֶׁר יִמְשֵׁשׁ הָעוֹר בְּאֲפֵלָה וְלֹא תִצְלִיחַ אֶת-דַּרְכֶיךָ וְהָיִיתָ אֶדָּ עֵשׂוֹק וְגִזְוֹל כָּל-הַיָּמִים וְאִין מוֹשִׁיעַ:

30. אִשָּׁה תֵאָרֵשׁ וְאִישׁ אַחֵר יִשְׁגַּלְנָה * יִשְׁכַּנָּה ק'.

B. 25. ונעצה וזעה, von זעה gleichbedeutend mit זוע, beben, wovon ונעצה (Jes. 28, 19) וזעה, das Gehörte verstehen wäre nur Entsetzen. Ebenso hier זעה. Das Kriegselend, das dich von deinem Feinde trifft, wird ein so namenloses sein, daß der Gedanke an die Möglichkeit eines solchen Elends alle Völker erschüttern wird.

B. 26. והיהה וגו' ואין מחריר. Es wird keiner zurückbleiben, die Gefallenen zu begraben, und die Gegend wird so öde sein, daß die Vögel durch nichts in ihrem Fraß gestört werden.

B. 28. חמרון, Unklarheit, Getrübttheit der Empfindungen, Gedanken und Vorstellungen (siehe 1. B. M. 43; 33).

B. 29. והיית ממשש וגו'. Es entgeht dir die klare Erkenntnis der Dinge und Verhältnisse und daher bringst du, was du unternimmst, nicht zum gewünschten Ziele, und diese deine Ratlosigkeit benutzen andere, zunächst die anwohnenden Völkerschaften, dich deines Rechts (עשוק) und deines Eigentums (גזול) zu berauben.

BB. 30—32 ist nur eine Ausführung des B. 29 Angeedeuteten. Namentlich in diesen und anderen ähnlichen Ausführungen glauben wir eine Bestätigung unserer bereits geäußerten Meinung zu finden, daß in dieser Hockha weniger das Gesamtgeschick des

wirft nicht darin wohnen; einen Weinberg pflanzen und wirft nicht die erste Lese davon halten.

31. Dein Ochs wird vor deinen Augen geschlachtet, und du wirft nichts davon genießen; dein Esel wird vor deinem Angesicht weggeraubt und kommt dir nicht wieder; deine Schafe werden deinen Feinden gegeben, und du hast keinen Helfer.

32. Deine Söhne und deine Töchter werden einem anderen Volke hingegeben und deine Augen sehen es und schwachen nach ihnen den ganzen Tag, und deiner Hand fehlt die Kraft.

33. Die Frucht deines Bodens und all deinen Erwerb verzehrt ein Volk, das du nicht kennst; und so bist du nur rechtsgekränkt und geknickt alle Tage,

34. und wirft wahnsinnig durch den Anblick deiner Augen, den du siehst.

35. Dich schlägt Gott mit bösem Ausmaß auf Knien und Schenkeln, von dem du nicht geheilt werden kannst, von Fußes Sohle bis zum Scheitel.

בֵּית תְּבִנָּה וְלֹא תֵשֵׁב בוֹ כְּרֵם תְּפֹעַ
וְלֹא תַחֲלִלְנוּ:

31. שׁוֹרְךָ טָבוּחַ לְעֵינֶיךָ וְלֹא
תֹאכַל מִמֶּנּוּ חֲמֹרְךָ גְּזוּל מִלְּפָנֶיךָ
וְלֹא יָשׁוּב לְךָ צֹאנֶךָ נְתַנּוֹת לְאֹיְבֶיךָ
וְאֵין לְךָ מוֹשִׁיעַ:

32. בְּנֵיךָ וּבָנֹתֶיךָ נְתַנִּים לְעַם
אַחֵר וְעֵינֶיךָ רֹאוֹת וּכְלוֹת אֲלֵיהֶם
כָּל-הַיּוֹם וְאֵין לְאֵל יִתְּדֶךָ:

33. פְּרֵי אֲדָמָתְךָ וְכָל-יְגִיעֶךָ יֹאכַל
עַם אֲשֶׁר לֹא-יָדַעְתָּ וְהָיִיתָ כִּם עֲשׂוּק
וְרָצוּן כָּל-הַיָּמִים:

34. וְהָיִיתָ כִּשְׂגָע מִמֶּרְאֵה עֵינֶיךָ
אֲשֶׁר תִּרְאֶה:

35. יִכָּה יְהוָה בְּשִׁחִין קָע עַל-
הַכְּרָבִים וְעַל-הַשְּׁקִים אֲשֶׁר לֹא-
תוּכַל לְהִרְפּוֹא מִכָּף רַגְלֶךָ וְעַד
קַדְקֹדְךָ:

nationalen Untergangs als der Jammer und das Elend in mannigfachen Zügen vor die Seele geführt werden sollen, die den einzelnen treffen können, wenn das Ganze infolge des Abfalls der überwiegenden Mehrzahl zusammenbricht. ביה וגו', אשה וגו', כרם וגו', שורך וגו', u. s. w. sind alles Züge, die ja im Einzelgeschick zur Verwirklichung kommen.

V. 33. פרי אדמתך וגו' faßt das Vorhergehende wieder zusammen als Wirkungen des Eingriffs, den sich Nachbarvölker, mit denen du in glücklichen Zeiten in gar keinem Verkehr gestanden, infolge deiner geistigen und leiblichen Herabgekommenheit erlauben. Sie verjagen dir die allgemeinste völkerrechtliche Rücksicht (עשוק) und mißbrauchen ihre Gewalt, deine letzte Kraft zu zerbrechen (רצוק).

V. 35. יככה וגו'. Die vereinzelte Stellung dieses Verses vor dem im folgenden angekündigten partiellen Exil, insbesondere da מכה מכה bereits oben (V. 27) mit anderen Krankheitsleiden erwähnt ist, dürfte vielleicht sagen sollen, daß die im folgenden Verse bezeichneten Exulanten mit einer solchen Krankheit behaftet in die Fremde geführt werden würden, und dadurch ihre Lage unter den ihnen ohnehin gehässigen Feinden nur noch unerträglich werden würde.

36. Es führt Gott dich und deinen König, den du über dich stellst, zu einem Volke, das weder du noch deine Väter gekannt, und dort wirst du andern Göttern, Holz und Stein, unterthänig.

37. Du wirst aber zur Verödung, zu Beispiel und Lehre unter allen Nationen, wohin Gott dich führen wird.

38. Viel Saat bringst du aufs Feld hinaus; und wenig bringst du ein, denn die Heuschrecke frißt es ab.

39. Weinberge pflanzest und arbeitest du; und Wein trinkst du nicht und thust du nicht ein, denn es verzehrt ihn der Wurm.

40. Öl bäume hast du in deinem ganzen Gebiete; und mit Öl salbst du dich nicht, denn dein Ölbaum wirft die Frucht ab.

36. יוֹלֵךְ יְהוָה אִתְּךָ וְאֶת־מֶלֶכְךָ אֲשֶׁר תִּקִּים עֲלֶיךָ אֶל־גּוֹי אֲשֶׁר לֹא־יָדַעְתָּ אֶתָּה וְאֶבְרַתְךָ וְעַבְדְּתָ שָׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים עִז וְאֶבֶן:

37. וְהָיִיתָ לְשִׁמָּה לְמַשָּׁל וּלְשִׁנְיָנָה בְּכָל הָעַמִּים אֲשֶׁר־יִנְהַגְךָ יְהוָה שָׁמָּה:

38. וְרַע רַב תּוֹצִיא הַשָּׂדֶה וּמַעֲט תֵּאָסֵף כִּי יַחְסְלֶנּוּ הָאֲרָבֶה:

39. כְּרִמִּים תִּטְעַע וְעַבְדְּתָ וְגַן לֹא־תִשָּׂא וְלֹא תֵאָגֵר כִּי תֵאָכְלֶנּוּ הַתְּלַעֲצָה:

40. וַיְתִים יְהוּי לָךְ בְּכָל־גְּבוּלְךָ וְשָׁמֶן לֹא תִסּוּד כִּי יִשָּׁל וַיִּתְךָ:

B. 36. יולך וגו'. Da Verse 38—43 noch von Leiden sprechen, welche offenbar noch ein Vorhandensein im eigenen Lande voraussetzen, so dürfte das hier angekündigte Exil vielleicht nur ein partielles sein, bei welchem nur ein Teil der Nation in die Verbannung wandert, ähnlich der Vertreibung der zehn Stämme, oder der Wegführung Sotachins (Sönie II, 24). Wahrscheinlich dürfte aber die Auffassung entsprechender sein, die wir zu den folgenden Versen geben (siehe zu Versen 37—45).

Der Zusammenhang lehrt, daß hier nicht von einem wirklichen Götzendienste die Rede ist, sondern daß damit vielmehr das Gesamtgeschick bezeichnet wird, welches Israel im Exil treffen werde. Die Bevölkerungen, deren Unterthanen Israel wird, und von deren Gesinnungen und Anschauungen Israels künftige Schicksale abhängen, stehen selbst unter der Götterherrschaft des Heidentums und gestalten sich ihre ganze Lebens- und Handlungsweise unter deren Einfluß. Israel wird also in Wahrheit dem Götter verehrenden Heidentum unterthänig. Es hat den Dienst des Einzigeinen verschmäht, es lernt jetzt die Verirrung und Entartung fühlen, in welche Menschengeister und Herzen geraten, die nicht unter der Huldigung des Einzigeinen, die unter der Herrschaft heidnischer Wahnmächte ihre Gedanken und Empfindungen, ihre Gesinnungen und Handlungen gestalten. Alles Herbe der künftigen Exilsjahre wurzelt in der Thatsache, daß Israels Geschick von Menschen abhängig wurde, denen die monotheistische Wahrheit nicht leuchtete und ihnen zur Durchbildung zur Humanität nicht verhalf. Daß dies der Sinn dieses Sages וגו' ועברה שם וגו' ist, das beweist dessen erläuternde Umschreibung in Jeremias (Kap. 16, 13) והטלתי אהכם מעל הארץ הזאת על וימם ולילה אשר הארץ אשר לא ידעתם אהם ואבתכם ועברתם שם את אלהים אחרים וימם ולילה אשר לא אהו לכם הנינה

W. 37—45. והיית לשמה ולשנינה וגו'. Mit diesem Sage wird ein Zweck, jedenfalls eine Heilesfolge enthüllt, die sich an die über Israel einbrechende „Ver-

41. Söhne und Töchter erzeugst du; und sie bleiben dir nicht, denn sie gehen in die Gefangenschaft.

42. Alle deine Bäume und die Frucht deines Bodens nimmt der Heuschreckenschwarm völlig in Besitz.

43. Der Fremde aber, der in deiner Mitte weilt, steigt über dich immer höher, und du sinkst immer tiefer.

44. Er leiht dir, du hast ihm nichts zu leihen; er wird zum Haupt, und du wirst zum Schweif.

45. Und es kommen über dich alle diese Flüche, verfolgen dich und erreichen dich, bis du vernichtet wirst, weil du auf die Stimme Gottes, deines Gottes, nicht gehört, seine Gebote und seine Gesetze zu hüten, die er dir geboten.

41. בָּנִים וּבָנוֹת תּוֹלֵד וְלֹא־יִהְיוּ לְךָ כִּי יֵלְכוּ בַשְּׁבִי:

42. כָּל־עֵצֶךָ וּפְרֵי אֲדָמְתְּךָ יִירֶשׁ הַצִּלְצָל:

43. הַגֵּר הַגָּר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ יַעֲלֶה עִלְיֶךָ מֵעֲלֶה מֵעֲלֶה וְאַתָּה תִּהְיֶה כַמִּטָּה מַמְטָה:

44. הוּא יִלוֹךְ וְאַתָּה לֹא תִלְוֶנּוּ הוּא יִהְיֶה לְרֹאשׁ וְאַתָּה תִּהְיֶה לְזָנָב:

45. וְבָאוּ עֲלֶיךָ כָּל־הַקְּלָלוֹת הָאֵלֶּה וְרָדְפוּךָ וְהִשְׁיִיגוּךָ עַד הַשְּׁמֹרֶת כִּי־לֹא שָׁמַעְתָּ בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשִׁמֹּר מִצְוֹתָיו וְחֻקֹּתָיו אֲשֶׁר צִוָּךְ:

ödung“ knüpft. שמה ist der völlige Gegensatz zu einem in Segen aufblühenden Zustande (siehe zu 1. B. M. 42, 21). Diese Verödung, die in folgenden Versen 38—44 nochmals in großen Zügen vorgeführt wird, und die sie veranlassende Ursache (B. 45) werden eine weltgeschichtliche, offenkundige Thatsache, mit welcher Israel ins Exil geht und damit das Bewußtsein von dem Menschen und Völker verpflichtenden und richtenden Einzigsein in den Kreis der Völker trägt. Israels שמה, Israels weltgeschichtlicher Untergang wird למשל ולשנייה zum mahnenden und warnenden Beispiel und zur eindringlichen Lehre für die Völker. Was sich an Israel vollzieht, ist nur ein משל, ist nur die an einem Volke veranschaulichte Wahrheit, die alle Völker zu fürchten haben, sobald sie dem göttlichen Sittengesetze den Rücken zuwenden. Und indem Israel unter alle Völker zerstreut wird und trotz der Vereinzelnung nicht in sie aufgeht, sondern, wie es B. 46 heißt, eben durch sein auf Gott hinweisendes Geschick Jahrhunderte hindurch gekennzeichnet bleibt, wird es in Wahrheit שנייה (siehe Kap. 6, 7), ein präzises, scharf-umschriebenes, eindringliches Lehrmittel in Gottes Händen zur Erziehung der Völker, und das, was das Gott treue Israel in heiterem Glücke hätte sein sollen und was es einst in wiedererstandenem Glücke werden wird, die Völker zu Gott und seinem Gesetze sammelnde Leuchte (Jesaja 2), das wird nun Israel im Exil unter schwerem Leiden zum einstigen vollen Heile der Völker vorbereiten.

והוא ist das gesteigerte חסל, das vollendete schwinden, und zwar aktiv: gänzlich verzehren.

אגור zur Aufbewahrung sammeln. אגור בקיץ (Prov. 10, 8). Es ist גר, גור, dem Boden entnehmen, mit vorgefertigtem individualisierendem א, zum Selbstzweck, für sich. Eine Schrift, in welcher man die über irgend einen Gegenstand gesammelten Gedanken niedergelegt hat, heißt daher אגרת Brief. ולא חשבה הוא ist wohl absteigend. Sonst hast du nicht nur Wein zum trinken, sondern auch zum Aufbewahren

46. Und so werden sie an dir zu einem Zeichen und einem Belehrungswunder und an deinen Nachkommen auf ewig.

47. Anstatt, daß du Gott, deinem Gotte, nicht gedient hast in Freude und in Herzensglück, aus Überfluß an allem:

48. wirst du deinen Feinden, die Gott wider dich kommen läßt, in Hunger und Durst, in Nothheit und Mangel an allem dienen, und er wird ein eisern Joch auf deinen Hals legen, bis er dich vernichtet.

49. Es bringt Gott über dich ein Volk aus der Ferne von der Erden Ende herauf, wie der Adler herbeischnaubt, ein Volk, dessen Sprache du nicht verstehst,

46. והיו כִּךָ לְאֹת וּלְמוֹפֶת וּבֹרָעָה
עַד-עוֹלָם:

47. תַּחַת אֲשֶׁר לֹא-עֲבַדְתָּ אֶת-
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּשִׂמְחָה וּבְטוֹב לֵבָב
מִרַב כָּל:

48. וְעַבַדְתָּ אֶת-אֹיְבֶיךָ אֲשֶׁר יִשְׁלַחְנוּ
יְהוָה כִּךָ בְּרָעֵב וּבְצָמָא וּבְעִירָם
וּבְחָסֶר כָּל וְנָתַן עַל בְּרִיךְ עַל-צְוֹאֲרֶךָ
עַד הַשְׁמִידוֹ אֲחֶךָ:

49. יִשָּׂא יְהוָה עֲלֶיךָ גּוֹי מִרְחֹק
מִקְצֵה הָאָרֶץ כְּאֲשֶׁר יִדְאָה הַנְּשֵׂר
גּוֹי אֲשֶׁר לֹא-תִשְׁמָע לְשׁוֹנוֹ:

gehabt. Jetzt wirst du keinen Wein zu trinken, geschweige denn zum Aufbewahren erhalten. Oder aber bezieht sich auf die Weinlese. Du wirst keinen Wein zu trinken, ja nicht einmal Weinbeeren zu sammeln haben.

ירש, das verstärkte ירש, völlig in Besitz nehmen. הצלצל, der Heuschreckenschwarm entweder von seiner die Sonne verfinsternden Menge, oder seinem betäubenden Geräusch. Beides tritt in der Schilderung eines solchen Schwarms (Joel 2, 2 und 5) hervor. צלל: siehe zu 1. B. M. 19, 8.

הגר. Und all dieses Mißgeschick trifft dich ganz individuell. Auf demselben Boden, auf dem du bis zur völligen Verödung zu Grunde gehst, kommt der Fremde neben dir empor.

ובאו עליך, über dich kommen alle diese Leiden und der Fremde in deiner Mitte bleibt von ihnen verschont, und das kennzeichnet sie eben als deinen Ungehorsam gegen Gottes Gesetz strafende Gottesgerichte.

B. 46. והיו כך. Diese deinen staatlichen Untergang herbeiführenden Strafgerichte werden zu einem weltgeschichtlichen, Gottes Wahrung zeigenden Ruch und die Menschen ihre Pflicht lehrenden Mofet, deren Erinnerung du und deine Nachkommen für alle Zeiten in die Mitte der Völker hinaustragen, und mit diesen Erinnerungen kommst du zu den Völkern ins Exil, und dort:

WB. 47 u. 48. החרה וגו'. אשר ישלחנו ר', den Gott wider dich schickt, oder vielmehr, wie שלח im Biel gewöhnlich, den Gott wider dich kommen läßt, ihn nicht an deiner Unterjochung hindert. So war der Untergang Israels durch die assyrisch-babylonische Macht ein ganz natürlicher Erfolg dieser welterobernden Gewalt Israels unfriederischer Ohnmacht gegenüber, die der Übermacht verfallen war, sobald Gott seinen Schutz zurückzog, הכר משיבתו והיה לבער (Jesajas 5, 5).

B. 49. ישא וגו'. Ist unsere Auffassung der Verse 36—48 gegebenen Schilderung nicht irrig, so dürfte damit eben auf den politischen Untergang hinausgeschaut sein, den

50. ein Volk harten Gesichts, das keine Rücksicht kennt für den Greis und keine Gnade schenkt dem Knaben.

51. Es verzehrt die Frucht deines Viehes und die Frucht deines Bodens, bis du vernichtet bist, indem es dir nicht Korn, nicht Most, nicht Öl, nicht Zucht deiner Kinder läßt, noch Reichtum deiner Schafe; bis es dich zu Grunde bringt.

52. Es bedrängt dich in allen deinen Thoren, bis deine hohen und festen Mauern, auf welche du dich verlässest, darniederliegen in deinem ganzen Lande; es bedrängt dich in allen deinen Thoren in deinem ganzen Lande, welches Gott, dein Gott, dir gegeben hat.

53. Du wirst dich nähren von der Frucht deines Leibes, von dem Fleisch deiner Söhne und Töchter, die dir Gott, dein Gott, gegeben hat, in der Belagerung und der Bedrängung, mit welcher dein Feind dich drängt.

54. Der zarteste Mann unter dir und der wohllebensste wird mißgünstigen Auges sein gegen seinen Bruder, gegen das Weib seines Schopfes, gegen den Rest seiner Kinder, die er übrig läßt,

50. גוי עז פנים אשר לא ישא פנים לזקן ונער לא יחן:

51. ואכל פרי בהמתך ופרי אדמתך עד השמדך אשר לא ישאיר לך דגן תירוש ויצהר שגך אלפיה ועשתרת צאנך עד האבדו אתך:

52. והצר לך בכל שעריך עד רדת חמתך הגבוהת והבצרות אשר אתה בטח בהן בכל ארצך והצר לך בכל שעריך בכל ארצך אשר נתן יהוה אלהיך לך:

53. ואכלת פרי-בטנך בשר בנך ובנותיך אשר נתן לך יהוה אלהיך במצור ובמצוק אשר יציק לך איבה:

54. האיש הקדך בך והענג מאד תרע עיניו באהיו ובאשת חיקו וביתו בניו אשר יותיר:

Israels erstes Staatsleben durch die assyrisch-babylonische Macht erlitt. Mit diesem Verse beginnt jedoch die Ankündigung der zweiten Katastrophe, die über den nach dem babylonischen Exil wieder hergestellten Staat, nicht durch ein Nachbarvolk, sondern durch die aus der Ferne gekommene römische Macht hereinbrach und mit Israels gänzlicher Zerstreuung (B. 64) endete. Die Verwirklichung der hier in vorhinein niedergelegten Schilderung der Kriegenot und des Zerstreuungsjammers läßt sich in den Annalen der nach fast mehr als anderthalb Jahrtausenden mit der Unterjochung Judäas durch die römischen Legionen beginnenden Leidensgeschichte des jüdischen Volkes fast Zug um Zug noch heute verfolgen.

B. 50. Goy, dessen Angesicht die feste Härte seines Charakters ausdrückt.

B. 52. Und die Verdrängung durch die Assyrer und die Babylonier. Zwei Momente hätten den Fortschritten des Feindes Widerstand leisten können: die in deinen Augen starke Befestigung deiner Städte und mehr als diese Gottes Schutz, dessen Wille dir ja Land und Städte zu deinem Wohnsitz angewiesen hat. Beide retten dich nicht. Jene nicht, eben weil du in sie und

55. einem von ihnen von dem Fleische seiner Kinder zu geben, die er verzehrt, weil ihm sonst nichts geblieben, in der Belagerung und der Bedrängnis, mit welcher dein Feind in allen deinen Thoren dich drängt.

56. Die Zarteste unter dir und die Wohllebendste, die sonst ihres Fußes Sohle nicht versucht hat auf die Erde zu setzen wegen Verwöhnung und Zartheit, wird mißgünstigen Auges sein gegen den Mann ihres Schoßes, gegen ihren Sohn, gegen ihre Tochter,

57. gegen ihre Leibesfrucht, gegen ihre Kinder, die sie gebiert, wenn sie von ihnen aus gänzlichem Mangel heimlich ist, in der Belagerung und der Bedrängnis, mit welcher dein Feind dich in deinen Thoren drängt.

58. Wenn du nicht achten wirst, alle die Worte dieser Lehre zu erfüllen, die in dieses Buch niedergeschrieben sind, diesen zu ehrenden und zu fürchtenden Namen, den Namen Gottes, deines Gottes, zu fürchten:

55. מֵתָהּ | לְאַחַד מֵהֶם מִבְּשַׂר בְּנוֹי אִשְׁרָךְ יֹאכַל מִבְּלֵי הַשְּׂאִיר־לוֹ כֹּל בְּמִצּוֹר וּבְמִצּוֹק אֲשֶׁר יִצְיִק לְךָ אֵיבֹךָ בְּכָל־שַׁעְרֶיךָ:

56. הָרַפָּה כִּדְ וְהַעֲנִנָּה אֲשֶׁר לֹא־ נִסְתָּה בַּח־רַגְלָהּ הַצַּג עַל־הָאָרֶץ מִהִתְעַנֵּג וּמִרַף הַרַע עֵינָהּ בְּאִישׁ חִיקָהּ וּבְכִנָּהּ וּבְכִתְּתָהּ:

57. וּבְשִׁלּוֹתָהּ הַיּוֹצֵת | מִבֵּין רַגְלֶיהָ וּבְכַנְיָהּ אֲשֶׁר תֵּלֵד בִּירָם הָאֹכֵלִים בְּחֶסֶר־כֹּל בְּפִתָּךְ בְּמִצּוֹר * וּבְמִצּוֹק אֲשֶׁר יִצְיִק לְךָ אֵיבֹךָ בְּשַׁעְרֶיךָ:

58. אִם־לֹא תִשְׁמָר לַעֲשׂוֹת אֶת־ כָּל־דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת הַכְּתוּבִים בְּסֵפֶר הַזֶּה לִירְאָה אֶת־הַשֵּׁם הַנִּכְבָּד וְהַנּוֹרָא הַזֶּה אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ:

nicht in den durch Pflichttreue dir zu erhaltenden Gottesbestand deine Zuversicht setztest. Dieser nicht, weil du seiner eben durch Mangel an Pflichttreue unwürdig geworden.

B. 57. כי האכלם. Es liegt eine gräßliche Folgerichtigkeit der Gedanken in der Konstruktion, die dieselben Wesen, auf welche sich das Thun bezieht, Objekt der Handlung sein läßt. Wem die Verzweiflung das Letzte bereiten kann, dem wendet sie viel leichter das erste zu.

B. 58. אם לא השמר וגו'. Ein Gedanke hätte den in letzter Folge in so gesteigertem Glend endenden Ungehorsam gegen das in dieser Schrift dem Volke überantwortete Gesetz aufhalten sollen, und das ist der: daß mit dem Erteilen und Entgegennehmen dieses Gesetzes der Einzige, an dessen Willen jeder kommende Daseinsmoment des Weltganzen und jedes einzelnen in ihm hängt, in ganz besonderer Weise die Leitung unserer Handlungen und Lenkung unserer Geschichte übernommen (2. B. M. 20, 2), und als solcher den unverbrüchlichen Pflichtgehorsam von uns erwartet. Dieser Name „ד' אלריך“ ist „נכבד“ und „נורא“, sein positiver Gehalt ist „נכבד“, ist inhalts-wichtig wie das Weltall, und für den Er sich geltend macht, dem legt er die Welt zu Füßen, — und ebenso נורא ist er für jeden, der in Gegensatz zu ihm tritt. Dieser Name: „ד' אלרינו“ ist mit מִתּוֹן תּוֹרָה über uns genannt worden, in die Weltgeschichte

sich Gott über euch freuen, euch zu Grunde gehen zu lassen und euch zu verderben, und werdet ihr fortgerissen werden von dem Boden, wohin du nun kommst, ihn in Besitz zu nehmen.

64. Es wird dich Gott unter alle Nationen von einem Ende der Erde zum anderen Ende der Erde zerstreuen, und dort wirst du anderen Göttern unterthänig, von denen du und deine Väter nichts gewußt, Holz und Stein.

65. Und unter diesen Völkern wirst du keine Ruhe finden, und der Sohle deines Fußes wird keine Ruhestätte werden. Es giebt dir Gott dort ein Herz voller Zittern, und Schmachten der Augen und Betrübnis der Seele.

בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יְהוָה עֲלֵיכֶם לְהֶאֱבִיד
אֶתְכֶם וּלְהַשְׁמִיד אֶתְכֶם וְנִסְחַתְּם
מֵעַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר-אַתָּה בָּא-שָׁמָּה
לְרַשְׁתָּהּ:

64. וְהִפְיֵצְךָ יְהוָה בְּכָל-הָעַמִּים
מִקְצֵה הָאָרֶץ וְעַד-קְצֵה הָאָרֶץ וְעַבַדְתָּ
שָׂם אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יִדְעָתָּ
אַתָּה וְאַבְחִיךָ עַץ וְאֶבֶן:

65. וּבְגוֹיִם הֵהֱם לֹא תִרְנָנֶנּוּ וְלֹא-
יְהִי מְנוּחַ לְכַף-רִגְלְךָ וְנִסַּח יְהוָה
לְךָ שָׂם לֵב רָגֹז וּכְלִיזוֹן עֵינַיִם וְהֶאֱבִיזוּ
נַפְשׁ:

Verderben zu verhängen. D. h. wie es euch zu eurem Heile gereichen sollte, da er euch so außerordentlich glücklich machte, so wird es zu eurem Heile gereichen sollen, daß er euch nun so außerordentlich unglücklich werden läßt. Es ist ה', dieselbe Liebe, dieselbe Weisheit, dieselbe eure und der Menschheit Zukunft bauende Wahrung, die ein solches Leidensgeschick über euch verhängt. לראכיד und להשמיר kann keine wirkliche, gänzliche Vernichtung ausdrücken sollen, da es sofort durch ונסחתם וגי' und והפיצך וגי' als nur relative gänzliche Entfernung von dem Lande erläutert wird.

V. 64. ועברה וגי' (siehe zu V. 36).

V. 65. לא הרניע. Die Lautverwandtschaft mit רקע, niedertreten (siehe zu 1. B. M. 1, 6) läßt in dem schwächeren רגע den Begriff: sich niederlassen, in einer Bewegung innehalten, erkennen. Daher רגע: ein in dem rastlosen Strome der Zeit (in Gedanken) festgehaltenes Zeitteilchen, ein Augenblick. (Die entgegengesetzte Auffassung von Moment.) Daher: רוגע הים das Beschwichtigen, Innehalten des bewegten Meeres. כרנוע das zur Ruhelommen des Gemütes. לא הרניע, ובגוים ההם, unter diesen Völkern wirst du nicht zur Ruhe kommen, eigentlich: du wirst dein Gemüt nicht zur Ruhe kommen lassen, seinen Bewegungen keinen Einhalt thun können, und ולא יהיה וגי', und auch äußerlich wirst du kein Fleckchen Erde finden, das sich deinem Fuße als berechtigter und gesicherter Ruhepunkt böte. Du wirst nirgend in die Bevölkerung gleichberechtigt aufgehen.

ונתן ר' וגי'. In dem folgenden Kapitel, Vers 3, wird die Wirkung, welche die von Gott herbeigeführten Erlebnisse auf das erkennende, auffassende und begreifende Innere hätten haben sollen, aber bis dahin nicht gehabt haben, also ausgedrückt: ולא ונתן ר' לך. Ganz ebenso heißt hier: שם לך רגז וגי': Gott wird dich dort in Mitte der Völker solche Schicksale finden lassen, die dir ein רגז u. f. w. bewirken.

רגז bezeichnet in den allermeisten Fällen nicht zürnen, sondern zittern vor Angst (siehe zu 1. B. M. 12, 5 und 45, 24). Auch hier ist es nicht ein leicht zum Zorn erregtes, sondern ein ängstliches, zitterndes Gemüt.

66. Dein Leben wird dir immer in ferner Schwebel sein; du wirst nachts und tags in Angst sein und keinen Glauben an dein Leben haben.

67. Morgens sagst du: Wer gäbe uns Abend! und abends sagst du: Wer gäbe uns Morgen! vor der Angst deines Herzens, die dich erfüllt, und vor dem Anblick deiner Augen, den du siehst.

68. Ja, es läßt dich Gott in Schiffen nach Mizrajim zurückkehren, in der Weise, von der ich dir gesagt, daß du sie nie

66. וְהָיוּ חַיִּיךָ תִּלְאִים לְךָ מִגֵּד
וּפְחָדְךָ לַיְלָה וְיוֹמָם וְלֹא תֵאֱמִין
בְּחַיִּיךָ:

67. בְּבֹקֶר תֹּאמַר מִי־יִתֶּן עֶרֶב
וּבְעֶרֶב תֹּאמַר מִי־יִתֶּן בֹּקֶר מִפְּחָד
לְבָבְךָ אֲשֶׁר תִּפְחָד וּמִפְּנֵי אֵינֶיךָ
אֲשֶׁר תִּרְאֶה:

68. וְהִשִּׁיבְךָ יְהוָה וּמִצְרַיִם בְּאֲנִיּוֹת
בְּדֶרֶךְ אֲשֶׁר אָמַרְתִּי לְךָ לֹא־תִסְיָה

כליו von כלה, schmachten. דאב bezeichnet den inneren Schmerz, das Weh. Vergl. 3. B. M. 26, 16 לב רנו: du wirst immer ein neues Unglück fürchten, כליו עינים: du wirst nie die Befriedigung deiner Wünsche sehen, וראבון נפש: du wirst immer einen schmerzlichen Verlust zu betrauern haben. Die Stellung, welche die Bevölkerungen, in deren Mitte dich dein Gott gebracht, dir gegenüber bewahren werden, wird immer eine gegensätzliche sein, so daß du alles von der Zukunft zu fürchten hast, keiner Gegenwart dich freuen kannst, und nur schmerzliche Erinnerungen aus der Vergangenheit hast. Diese Stellung unter den Völkern, welche die beiden folgenden Verse nur in einzelnen markierten Zügen noch fühlbarer schildern, gehört mit zu der Endabsicht Gottes mit deiner Verbannung unter die Völker, die Kap. 30, 1 f. zum Ausdruck kommt. Sie weist dich immer wieder auf dich zurück, und läßt dich endlich in deinem unverlierbaren Beruf und deinen ebenso unverlierbaren geistigen und sittlichen Gütern das Heil suchen, daß dir dein äußeres Geschick auf Erden vollständig versagt.

B. 66. וְהָיוּ חַיִּיךָ תִּלְאִים כלה gleichbedeutend mit תלה, in der Schwebel halten, hängen, so auch: וְעַמִּי תְלֹמִים לְמִשְׁכָּבִי (Hosea 11, 7) mein Volk ist schwebend, schwanfend in bezug auf seine Rückkehr zu mir. Dein Leben wird dir immer in der Schwebel sein, du wirst keinen sicheren Boden für deine Existenz und deine Erhaltung haben, und מנגד, es wird dir immer ein nicht bereits Gewonnenes, sondern ein noch erst zu Erreichendes, Fernes sein. Du wirst immer für deine Existenz, ja, für dein Leben zu fürchten haben. Daher ופחדה וגו'.

B. 67. בבקר האמר וגו'. Im Zusammenhange mit dem erläuternden וגו' מִפְּחָד וגו' dürftest du sein: wenn der Tag anbricht, wirst du so in Angst vor dem sein, was der Tag dir bringen wird, daß du wünschen wirst, wäre es nur Abend und der Tag überstanden. Und wenn der Abend gekommen ist, so wirst du so Schreckliches um dich sehen, daß du die Vergangenheit zurückhaben möchtest und wünschest: wäre es doch noch Morgen. Oder: du wirst so vor Angst über das erfüllt sein, was kommen wird, und von Schreck über das, was gekommen ist, daß du dir jede Zeit vorüber wünschest und am Morgen den Abend und am Abend den Morgen herbeisehnst. Nach andern bezöge sich מי יתן immer auf die zuerst vorüber gewünschte Zeit. Die Leiden werden sich immer so steigern, daß du stets die vergangene Zeit wieder herbei wünschest.

B. 68. והשיבך וגו' בדרך וגו' לא תיסיף וגו'. Wir haben schon dort bemerkt, wie das באניות die Möglichkeit ausschließt, בדרך vom konkreten

wieder sehen sollst; dort werdet ihr euch selbst euren Feinden zu Knechten und Mägden zum Verkauf anbieten, und es findet sich kein Käufer.

69. Dies sind die Worte des Bundes, den Gott Mosche im Lande Moab mit Israels Söhnen zu errichten geboten hatte, außer dem Bunde, den er mit ihnen zu Choreb errichtete.

עוד לראתה וְהִתְמַכְרְתֶם שָׁם לְאֹיְבֵיךָ
לְעֶבְדִים וְלִשְׂפָחוֹת וְאִין קִנְיָה: ׀

69. אֵלֶּה דְבָרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר־
צָוָה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה לְכַתּוֹת אֶת־דְּבָרֵי
יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מוֹאָב מִלְּבַד הַבְּרִית
אֲשֶׁר־כָּרַת אִתָּם בְּחֹרֵב: ׀

Wege zu verstehen, da sie ja früher weder nach noch aus Egypten zu Schiffe gegangen waren. Vielmehr, glaubten wir, sei mit כָּרַךְ die „Weise“ verstanden, nämlich als Hülfsuchende, in welcher die nationalen Wanderungen nach Egypten wiederholt stattgefunden hatten und die sich nicht wiederholen sollte (vergl. den Ausdruck כָּרַךְ מצרים Jesajas 10, 24 u. 26). Es ist somit hier gesagt: Gott wird dich so herunterkommen, und deine Lage inmitten der Völker zu einer so unerträglich und gegensätzlich werden lassen, daß selbst deine uralte Sklaverei in Egypten dir als das Wünschenwertere erscheinen wird, so daß manche von euch dorthin zu Schiff sich flüchten werden, um sich ihren alten Feinden wieder als Sklaven anzubieten und von ihnen werden verschmäht werden. Das כאנייה scheint darauf hinzuweisen, daß dieser vergebliche Versuch nicht von Palästina, überhaupt nicht von Asien, etwa von Babylon aus, sondern aus der großen Zerstreuung durch die übrigen Weltteile gemacht werden werde.

Mit diesem letzten, die tiefste Erniedrigung dokumentierenden Zuge schließt das Bibl der sich an den nationalen Abfall von Gott und seinem Gesetze knüpfenden Leiden. Hier unterbricht Moses seine Verkündigungsrede, um — bevor er sie Kap. 29, 21 bis 30, 10 fortsetzt und endet und in dem Nachwort (dieselbst Verse 11—20) die daraus zu ziehenden Konsequenzen ans Herz redet — erst einige Thatsachen und Erläuterungen zu geben, durch welche die bisher ausgesprochenen Verkündigungen einer heil- oder leidvollen Zukunft in das rechte Licht gesetzt und als Basis eines erneut mit Gott und seinem Gesetze zu schließenden Bundes gewürdigt werden sollen.

B. 69. אלה, die in dem ganzen vorstehenden Kapitel enthaltenen Segen- und Unsegnungsverkündigungen hat Moses im Auftrage Gottes als דברי הכריה, als Inhalt eines בארץ מואב, im Anblick des verheißenen Landes und im Momente der bevorstehenden Besitzergreifung desselben, als Erneuerung und Fortsetzung des bereits in Horeb, am Orte der Gesetzgebung und nach derselben geschlossenen, mit Israel zu schließenden Bundes zu sprechen gehabt. Zwischen ihnen lag die ganze Zeit der Wanderung in der Wüste und der Anfang der Landeseroberung. Durch beide Momente, die vierzigjährige Wüstenwanderung und die Siege über Sichon und Og, waren die mit der Erlösung aus Mizrajim begonnenen geschichtlichen Erfahrungen von der Gotteswaltung und der Gottesgegenwart in den Geschicken der Menschen und Völker und Israels insbesondere vervollständigt. Sie hatten erfahren, wie Gott nicht nur in entscheidenden Momenten wie in Mizrajim, Natur- und Menschengewalten zur Rettung der Hülfslosesten darniederwerfend einschreitet, sondern wie er auch in den verlassensten Zuständen in einer seine speziellste Fürsorge bekundenden Weise wunderbar dauernd zu erhalten weiß und ebenso auch in ganz normalen Völkerbeziehungen Sieg und Untergang verteilt. Diese Erfahrungen sollen vor dem Einzuge in das Land zur Erneuerung und Bekräftigung des für das Gesetz bereits geschlossenen Bundes verwertet werden, und dies umsomehr, da

Kap. 29. B. 1. Mosee rief ganz Israel zu und sagte zu ihnen: Ihr habt gesehen alles, was Gott vor euren Augen im Lande Mizrajim an Pharao und an allen seinen Dienern und an seinem ganzen Lande gethan,

2. die großen Erprobungsthaten, die deine Augen gesehen, jene großen Zeichen und Befehlungswunder,

3. und es hatte damit euch Gott noch kein Herz zum Erkennen, keine Augen zum Sehen und keine Ohren zum Hören gegeben bis auf diesen Tag.

כט שביעי. 1. ויקרא משה אל-כל ישראל ויאמר אליהם אתם ראיתם את כל-אשר עשה יהוה לעיניכם בארץ מצרים לפרעה ולכל-עבדיו ולכל-ארצו:

2. המסות הגדלות אשר ראו עיניך האתה והמפתיים הגדלים ההם:

3. ולא נתן יהוה לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמע עד היום הנה:

die auf die Erlösungserfahrung am Horeb gegründete Bundeseschließung nicht stark genug war, das erlöste Geschlecht der Landeserteilung würdig zu erhalten, und nun ein neues Geschlecht zur Besitznahme bereit stand, das zu großem Teile jene Erlösung und Bundeseschließung nur aus dem Munde bereits heimgegangener Väter kannte, und selbst Gott nur in seinen Führungen durch die Wüste und seinen Siegesverleihungen über Sichon und Og geschaut hatte.

Bevor daher Moses die ihm aufgetragene Zukunftverkündigung durch Mitteilung dessen (Kap. 29, 21 bis 30, 10) zu vollenden hatte, was nun infolge der künftig über Israel heimgegangenen langen Leidenszeiten sich ereignen werde, hielt er nach Schilderung der Segen- und Unsegeneventualitäten inne, und

Kap. 29. B. 1. Mosee rief ganz Israel zur Beherzigung des folgenden auf: **אדם ראהם**. Unter dem in das Land ziehenden Geschlechte war doch noch ein großer Teil, welcher die Erlösung aus Mizrajim selbst mit erlebt hatte. Außer dem ganzen Stamm der Leviten und der Frauen, welche dem Verhängnis des Aussterbens in der Wüste nicht unterlagen, hatten doch auch unter der übrigen männlichen Bevölkerung alle im Alter zwischen vierzig und sechzig Stehenden den Auszug aus Egypten mitgemacht. Es waren somit noch Augenzeugen in großer Anzahl in dem Moses damals gegenwärtigen Geschlechte und rechtfertigt sich vollkommen die Unrede: **אדם ראיחם** u. s. w.

לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו, auch bei der Erzählung der über Mizrajim erangangenen Strafgerichte im zweiten B. M. werden überall, außer Fürst und Volk, die „Diener Pharao“, die königlichen Beamten, besonders genannt. Sind es doch eben die in einem Staate, die mit ihren Ratgebungen am meisten Einfluß auf den Fürsten und dessen Entschließungen zu üben pflegen und daher die größte Verantwortung für das Recht oder Unrecht zu tragen haben, das in einem Staate geschieht.

B. 2. **המסות**: Gottessthaten, in welchen sich euch die Gottesmacht erprobte; **אורות**: Ereignisse, in denen sich Gott in seinem Wesen und Walten euch zeigte; **מופתים**: an Leib und Habe fühlbar werdende Gottesgeschickungen, in denen ihr Gott kennen lerntet, wie er durch Ungehorsam Ihn verleugnende Menschen und Völker zu besserer Erkenntnis und Unterordnung führen will (siehe 2. B. M. zu Kap. 4, 21).

B. 3. **ולא נתן וגו'** (siehe zu Kap. 28, 65). Alle diese euch bei eurer Entsetzung zum Volke von Gott bereiteten Erfahrungen hätten genügen sollen, die Erkenntnis

4. Da führte ich euch vierzig Jahre in der Wüste, eure Kleider sind euch nicht abgealtert, dein Schuh ist dir nicht vom Fuße abgealtert,

5. Brot habt ihr nicht gegessen, Wein und Berauschendes nicht getrunken, damit ihr es wissen sollet, daß **אני ד'** euer Gott ist.

4. וְאוֹלָךְ אֶתְכֶם אֲרַבְעִים שָׁנָה
בְּמִדְבָּר לֹא-בָלְוּ שְׁלֹמֹתֵיכֶם מֵעַלְיֹכֶם
וְנַעֲלַךְ לֹא-בִלְתָּה מֵעַל רַגְלֶךָ:

5. לֶחֶם לֹא אָכַלְתֶּם וַיַּיִן וְשִׁכָר
לֹא שְׁתִיתֶם לְמַעַן תֵּדְעוּ כִּי אֲנִי
יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

der Wahrheit von Gott, seiner Macht, seinem Wesen und Walten, seiner der sträflichen Verirrungen der Menschen und Völker nicht gleichgiltig zuschauenden Gerechtigkeit, in euer „Herz“ für immer zu pflanzen, auf daß ihr auf Grund dieser Erkenntnis die Welt und ihre Erscheinungen in ihrem wahren Lichte, mit ganz anderen „Augen“ hättet anschauen, und eure „Ohren“ bereitwillig und ausschließlich den Lehren der Wahrheit und der Pflicht hättet öffnen und damit zum Antritt der Verwirklichung eures Berufes als Gottesvolk in Gotteslande hättet befähigt sein sollen. Allein es hatten diese beim Auszuge aus Mizrajim gemachten Erfahrungen nicht genügt. Mit allem, was euch Gott da erleben ließ, hatte er euch noch kein לשמע לראות ואזנים לשמע gegeben, es mußte noch alles das hinzukommen, was ihr seitdem הזה היה bis auf diesen Tag weiter erlebt habt.

W. 4 u. 5. וְאוֹלָךְ אֶתְכֶם, es mußte noch die vierzigjährige wunderbare Erhaltung in der Wüste hinzukommen אלריכם. Da Moses der Redende ist, so kann sich das **אני** hier nicht auf den Redenden beziehen, sondern **אני ד'** ist zusammen das Subjekt von אלריכם. Von dem ersten alle zweifelnden Fragen beantwortenden Ausspruch an Moses (2. B. M. 6, 2) bildet **אני ד'** die ganze Erlösungsgeschichte hindurch das Objekt der Erkenntnis, welche die Offenbarungswunderthaten Gottes vermitteln sollten, **אני ד'**, בואת הדעו כי אני ד', וידעו מצרים כי אני ד', u. s. w., wie **אני ד'** dann auch die Signatur blieb, mit welcher Gott seine Gesetze besiegelte. Daß Er der einzige wirkliche und wahrhaftige, seine Persönlichkeit in sich tragende absolute eine ist, der sprechen kann **אני אני הוא**, das einzige wirkliche und wahrhaftige „Ich“, und daß sein absolut freier Wille jeden kommenden Augenblick irgend eines Seins im Himmel und auf Erden bedingt, wie dies die Inhaltssfülle seines Namens ה' andeutet, das ist die Wahrheit, deren „Wissen“ mit dem Hervortreten der Gottesmacht und des Gotteswillens in Mizrajim für Israels und der Menschheit Bewußtsein gegeben ist, und auf deren Basis Gott die Unverbrüchlichkeit und Folgeschwere seiner Gesetze gestellt. Es gehörte aber die ganze prüfungs- und erfahrungsreiche Wanderung durch die Wüste dazu, in Israel das „Wissen“ für immer festzustellen, daß **אני ד'**, daß dieser einzig Hohe und Nahe, das Weltall an seinem Willen tragende eine: **אני ד'** ist, unsere Gesamtheit als solche und jeden einzelnen in ihr als solchen mit all unserem Gesamt- und Einzelgeschick, Thun und Lassen, Leiden und Vollbringen in jedem Augenblick überwacht und lenkt und prüft und richtet und fördert und hemmt, und der Einzige ist, dem wir alle zusammen und jeder einzelne für sich mit allem unserem Sein und Wollen für alle Zukunft hin uns zu eigen zu geben haben und zu eigen sind. Ich führte euch vierzig Jahre durch die Wüste, למען תדעו, daß der in Mizrajim euch als **אני ד'** sich Bezeugende und als **אני ד'** sein Gesetz euch Besiegelnde ist, auf daß ihr mit diesem vollständigen „Wissen von Gott“ eure Volksezkunft im Lande antretet. — נעלך, שלמתיכם Plural, Sing.: das Abtragen der Schuhe, namentlich der Sandalen, überhaupt der Sohlen, macht

דברים כט אתם נצבים

6. Ihr kamt auch zu diesem Orte, da ging Sichon, König von Cheshbon, und Og, König von Baschan, uns zum Kriege entgegen, und wir haben sie geschlagen,

7. haben ihnen ihr Land abgenommen und es dem Reubenischen und Gadischen und der Hälfte des Menaschischen Stammes gegeben.

8. Darum beachtet wohl die Worte dieses Bundes und erfüllet sie, damit ihr mit Überlegung übet alles, was ihr thut.

9. Ihr stehet da heute alle vor Gott, eurem Gotte, eure Häupter, eure

מפטר. 6. וַתָּבֹאוּ אֶל־הַמְּקוֹם הַזֶּה וַיֵּצֵא סִיחֹן מֶלֶךְ־הַשְּׁבוּן וְעוֹג מֶלֶךְ־הַבַּשָּׁן לִקְרַאתְנוּ לְמַלְחָמָה וַנִּגְּם:

7. וַנִּקַּח אֶת־אֲרָצָם וַנִּתְּנָה לְנַחֲלָה לְרֵאוּבֵנִי וּלְגָדִי וְלַחֲצֵי שְׁבֵט הַמְּנַשִּׁי:

8. וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־דְּבָרֵי הַבְּרִית הַזֹּאת וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם לְמַעַן תִּשְׁכִּילוּ אֵת כָּל־אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּן: פ

9. אַתֶּם נֹצְבִים הַיּוֹם כְּלָכֶם לִפְנֵי

sich zunächst nur dem sie Tragenden fühlbar, während das Abtragen der Kleider allen in die Augen fällt. Vergleiche פאה וקנך פאה את השחית ולא ראשכם ולא הקיפו פאה ראשכם (3. B. M. 5. 422 f.).

W. 6 u. 7. והבאו וגו'. Und bereits seid ihr auch aus der anomalen Besitz- und Hüfllosigkeit der Wüste in den Anfang eines von einem eigenen Menschenboden getragenen normalen Volksdaseins übergetreten und habt dieses „eures Gottes“ Beistand im Sieg über die mächtigen Könige Sichon und Og und in der Gewinnung ihres Landes erfahren:

W. 8. ושמרתם וגו'. Wohlan, alle diese Erfahrungen, die ihr in Mizrajim und in der Wüste gemacht, und die euer „Wissen“ von Gott und von seiner das Geschick der Menschen und Völker tragenden und seine Verheißungen wahrmachenden Weltungsallmacht unerschütterlich fest gestellt haben müssen, alle sie nehmet zusammen und würdigt nach ihnen הויה הברית, den Inhalt dieser mit absoluter ברית-Entschiedenheit (1. B. M. 6, 18) von Gott festgestellten, lediglich von eurem Verhalten bedingten Alternative der Blüte oder des Untergangs, die ich euch verkündet — nach allem, was ihr erfahren, wißt ihr, daß kein Wort dieses ברית unerfüllt bleiben wird — dann

וְשִׁמְרֶתֶם וְשִׁמְרֶתֶם וגו', dann werdet ihr die Worte dieses ברית nicht außer Augen verlieren und in allem euren Thun sie euch zur Richtschnur dienen lassen, damit השכילו השכילו in irgend einer Stelle in der Bedeutung von: Beglücken zu nehmen. Die natürliche Bedeutung einer Bethätigung des Verstandes und der Vernunft reicht überall aus. השכילו heißt überall: seinen Wandel vernünftig gestalten, vernünftig wandeln. Auch hier ist gesagt: wenn ihr die Worte dieses ברית außer Augen laßt, so werdet ihr nicht nur unrecht, sondern auch unvernünftig, unklug handeln. Nach allem, was ihr erfahren, wißt ihr ja, daß euer Wohl und Weh von deren gewissenhaften Beachtung abhängt.

אתם נצבים

W. 9 u. 10. אתם נצבים. Moses unterbrach die Verkündung der nationalen Zukunft, um, wie wir zu Kap. 28, 69 bemerkt, durch Erinnerung an erlebte Thatsachen

Stämme, eure Ältesten und eure Anführer, alle Israels Männer,

10. eure Kinder, eure Frauen, und wer dir aus der Fremde in die Mitte deiner Lager eingetreten, von deinem Holzhauer bis zu deinem Wasserschöpfer:

יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם רָאשֵׁיכֶם שְׂבָטֵיכֶם וְקִנְיֵיכֶם וְשִׁמְרֵיכֶם כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל:

10. מִבְּנֵיכֶם נְשֵׂיכֶם וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ מִחֲנוֹתָיִךְ מִחֲטָב עֲצִידָה עַד שֹׂאֵב מִיַּיִד:

die gerechte Würdigung der bis dahin gegebenen Segen- und Fluchverkündigung zu veranlassen und durch einige Erläuterungen eine mißverständliche Auffassung derselben zu verhüten. Die Thatfachen, auf welche hingewiesen werden sollte, sind Verse 1—8 enthalten; hier, Verse 9—20, folgen nun die Erläuterungen. Verse 9—14 begegnen dem Mißverständnis einer etwaigen Beschränkung der Bundesverpflichtung zum Gesetze auf bestimmte Stände und Geschlechter oder auf bestimmte Zeit. Vielmehr wird der Bund und der Eid für alles, was zu Israel zählt, und für alle Folgegeschlechter ausgesprochen. Verse 15—20 wird dem Irrtum begegnet, als ob die Segen- und Unsegnverkündigungen nur den nationalen Abfall im Auge hätten und somit der einzelne sich einen Freipaß für ein gesetzwidriges Leben ausstellen könnte, so lange die Gesamtheit als solche Gott und seinem Gesetze die Treue hält. Dieser verderbliche Irrtum dürfte umso mehr ins Auge zu fassen gewesen sein, da Kap. 27 vor dem Auseinandergehen der Volksgesamtheit in die vereinzelnde Niederlassung im Lande gerade die bleibende Zusammenhörigkeit und die solidarische Verpflichtung aller für die Aufrechthaltung und Erfüllung des Gesetzes ausgesprochen worden war, so daß der einzelne mit der pflichtgetreuen Führung seines Einzellebens seine Aufgabe nimmer als gelöst betrachten konnte, wenn er nicht voll das Seinige für die Aufrechthaltung und Erfüllung des Gesetzes in dem ganzen Kreise seiner Gesamtheit gethan hatte, daher ja auch Kap. 28 durch die ברכוהו und קללוהו, insbesondere die letzteren, wie wir bemerkt, dem einzelnen fühlbar zum Bewußtsein gebracht wurde, wie herb seine Mitleidenschaft sich gestalten könnte, wenn er dem Gesamt- abfall und dem damit drohenden Gesamtruin gleichgiltig zuschauen würde. Da war denn auch eine irrtümliche Auffassung der anderen Seite der Solidarität nahe gelegt, daß der einzelne für sein Heil genug gethan haben könnte, wenn er das Gesetz als Gesamtanliegen gebührend aufrecht zu halten mitgewirkt, sein Einzelleben aber der Herrschaft des göttlichen Gesetzes entzogen hätte; sein Teil an dem Gesamtsegne, dürfte er glauben, bliebe ihm gesichert, wenn auch sein Einzelleben das prüfende Gottesauge nicht ertrüge. Dieser verderblichen Selbsttäuschung treten die Verse 15—20 entgegen.

אהם נצבים mit dem צ-Laut bezeichnet nicht wie עמר nur die stehende Stellung, sondern es ist ein Stehen mit Festigkeit, Kraft und energievoller Ausdauer. Gedankenreich erläutert die הנהומה z. St. die Wahl dieses Ausdrucks an dieser Stelle, statt des gewöhnlichen ja auch ב. 14 gebrauchten עמר. All den geschilberten unfähigen Leiden gegenüber seid ihr doch נצבים, seid ihr doch die Aufrecht- und Festbleibenden; sie können alle über eure Häupter hingehen, ihr überdauert sie alle, חצי אכלה כם (R. 32, 23). Ja, die Leiden selbst sichern eure Dauer, weil sie eure Besserung sichern. הן מעמדות אהכם וכן הוא אומר למען ענהך לנחתך וגו' (R. 8, 2). Und auch: אהם נצבים, ihr seid die Bleibenden! Ich gehe hin, und auch Josua, dem ich euch übergebe, geht hin, und so auch die von Geschlecht zu Geschlecht nachfolgenden Führer, sie alle gehen hin, und die Eigenart der Führer wechselt, — nur ihr, die Nation ist das Unsterbliche, Ewige, das Bleibende, in ihr vererbt sich der

17. Nun könnte unter euch ein Mann sein oder eine Frau, oder eine Familie, oder ein Stamm, dessen Herz sich heute abwendet von Gott, unserem Gotte, hinzugehen, den Göttern dieser Völker zu dienen; es könnte unter euch erst eine Wurzel sein, die als Frucht in Gift und Vermut aufgehen wird.

18. Wenn da nun ein solcher die Worte dieses Eides hört, und etwa sich im Herzen segnend spricht: „Mir wird Heil zu teil werden, wenn ich auch in dem festen Halt meines Herzens wandle, damit das Getränk das durstend zu Bleibende mit versorge!“

17. פֶּן-יֵשׁ בְּכֶם אִישׁ אֶוֹ-אִשָּׁה
אוֹ מִשְׁפָּחָה אוֹ-שִׁבְטָא אֲשֶׁר לְבָבו
פָּנָה הַיּוֹם מֵעַם יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לְלַבֵּת
לְעַבְד אֶת-אֱלֹהֵי הַגּוֹיִם הָהֵם פֶּן
יֵשׁ בְּכֶם שָׂרֵשׁ פְּרָה רָאשׁ וְלַעֲנָה:

18. וְהָיָה בְּשִׁמְעוֹ אֶת-דְּבָרֵי הָאֱלֹהִים
הַזֹּאת וְהִתְבָּרַךְ בְּלִבּוֹ לֵאמֹר שְׁלוֹמִים
יְהִי־לִי כִּי בְּשִׁרְרוֹת לְבִי אֶלֶךְ לְמַעַן
סִפּוֹת הַרְוָה אֶת-הַצְּמִיאָה:

B. 17. פֶּן יש בכם וגו', nun könnte schon heute unter euch ein einzelner, oder ein einzelner Familien- oder Stammeskreis sein, deren Sinn sich schon heute von Gott ab und dem Heidentum zuwendet, oder es könnte eine solche sich verirrrende Gesinnung noch in der Gegenwart gar nicht zum entschiedenen Durchbruch gekommen sein, sie ist heute nur erst noch שרש, eine Wurzel, ein im Entstehen begriffener Anfang, der erst in Zukunft, vielleicht erst in der Nachkommenschaft als bittere Frucht aufgeht. Die Bedeutung von ראש ist zweifelhaft. Während hier und so auch ענבי רוש (Kap. 32, 32), ופרה כראש משפט (Hosea 10, 5) u. s. w. es einen der Pflanzenwelt angehörigen Stoff zu bedeuten scheint, weist ראש פהנים אכור (Kap. 32, 33) auf einen animalischen Stoff hin. Jedenfalls ist es ein Stoff von höchst schlechter Wirkung auf den Körper. Die Zusammenstellung mit לענה weist auf Geschmackssinn, während אכור ראש פהנים einen tödenden Stoff vermuten läßt. Vielleicht bezeichnet es eine Art Gift, deren sowohl das Pflanzen-, als das Tierreich liefert.

B. 18. וְהָיָה וגו'. שרירות: die Wurzel שרר findet sich in שרך לא כרה שרך (Ezechiel 16, 4). שררך אגן הסהר (Hohel. 7, 3) als Nabel, und ebenso כשרירי ואונו (Hiob 40, 16), in welcher letzten Stelle es das bezeichnet, worin sich die Kraft des Tieres konzentriert. Im Rabbinischen drückt שריר וקים, הכל שריר וקים, das Feste, Rechtskräftige aus. Lautverwandt ist es mit צרר: zusammenbinden, zusammendrängen, welches auch dem Begriff des Gedrungenen, Festen entspricht. Im Sinne des rabbinischen שריר וקים wäre שרירות לב: die vom Herzen gegebene Bestätigung, Bekräftigung. Er wandelt nur in solchen Wegen, welche nicht von Gott, sondern von seinem eigenen Herzen ratifiziert sind, die sein Herz als שריר וקים erkennt. — ספה ספות: der Wurzel von מספא, Futter, verwandt mit שבע, סבא u. s. w. rabbinisch der ganz gewöhnliche Ausdruck für: zu essen geben, הורא, אספי ליה כי הורא (B. B. 21 a) דלא ליספו להו בידים (Zebamoth 114 a) u. s. Der Sinn wäre: er denkt sich, die Segen- und Fluchverkündigungen haben nur das nach der Majorität zu beurteilende Verhalten der Gesamtheit im Auge, und wenn die Gesamtheit Segen verdient und Segen erhält, so, meint er, werde auch dem Einzelnen, obgleich er den Segen nicht verdient, doch der Anteil an der allgemeinen Wohlfahrt nicht entgehen. Ebenso wie, wenn Regen auf einen Acker fällt, das eigentlich ungetränkt bleiben sollende Unkraut mit getränkt wird. Das seiner Güte willen

19. so wird Gott einem solchen nicht verzeihen wollen, vielmehr wird dann Gottes Zorn und seine Rechtsforderung an diesem Manne zur Äußerung kommen, und auf ihm der ganze Eid, der in dieses Buch geschrieben ist, ruhn; es löscht Gott seinen Namen weg von unter dem Himmel,

20. und es sondert ihn Gott zum Bösen ab aus allen Stämmen Israels nach allen Eiden des Bundes, der in dieses Buch der Lehre niedergeschrieben ist.

21. Und es sagt dann das spätere Geschlecht, eure Söhne, die von euren Nachkommen erstehen, und der Fremde, der aus fernem Lande kommt, und sie sehen die Schläge dieses Landes und seine Erfrankungen, welche Gott über es gebracht:

19. לֹא־יִאבֶּה יְהוָה סִלְחָ לּוֹ כִּי אֲזַיְעֲשֶׂן אֶת־יְהוָה וּקְנֵאתוּ בְּאִישׁ הוּא וּרְבֹצָה בּוֹ כָּל־הָאֱלֹהִים הַכְּתוּבָה בְּסֵפֶר הַזֶּה וּמִתָּה יְהוָה אֶת־שְׁמוֹ מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם:

20. וְהִבְדִּילוּ יְהוָה לְרָעָה כִּבְלֹ שְׁבָטַי יִשְׂרָאֵל כְּבַל אֲלוֹת הַכְּרִיתִית הַכְּתוּבָה בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה:

21. וְאָמַר הַדּוֹר הָאֲחֵרוֹן בְּנֵיכֶם אֲשֶׁר יָקוּמוּ מֵאַחֲרֵיכֶם וְהַנִּכְרִי אֲשֶׁר יָבֵא מֵאַרְצֵי רְחוֹקָה וְרָאוּ אֶת־מִכּוֹת הָאָרֶץ הַזֹּאת וְאֶת־פְּחַלְאֶיהָ אֲשֶׁר־חָלָה יְהוָה בָּהּ:

Getränkte ist das רור, das eigentlich durstig bleiben sollende Unkraut ist das צמאה. Vergleiche הנה עברי ישחו, אצק מים על צמא (daselbst 44, 3), והייה כגן רור (Jes. 58, 11), ואחם הצמא (daselbst 65, 13). Auch hier träte dann die bereits zu 1. B. M. 18, 24 erwähnte Verwandtschaft mit פחח hervor, indem auch hier das Unwürdige dem Geschiede des Würdigen angeschlossen wird, ebenso wie dort das Gegenteil.

B. 19. לא יאבה וגו'. Gott wird sein Verlangen nicht bewilligen, seiner Erwartung nicht entsprechen (siehe 1. B. M. 24, 5). כל האלה. אלה heißt durchaus in erster Bedeutung nicht Fluch, sondern Eid. והייה נקי מאלתי (1. B. M. 24, 41). נה אלה כינורתי (daselbst 26, 28). ושמעו קול אלה (3. B. M. 5, 1). Es ist, wie ja auch in השבע liegt (siehe zu 2. B. M. 20, 7) das Sichunterstellen unter Gott, für den Fall, daß das im Eide gesprochene Wort nicht wahr ist oder nicht wahr gemacht wird. Daher ja auch נשא שם אלה geradezu die Wurzel des Gottesbegriffs. Da jedoch die im Eide aufgerufene Gottesmacht zunächst in dem den Eidbruch strafenden Verderben des Eidbrüchigen sich zu zeigen hat, so bezeichnet אלה auch besonders diese Verderben bringende Seite des Eides, den Fluch, den der Meineidige auf sich herabzieht. So 4. B. M. 5, 21 bei der שבעה אלה, neben אלה, genannt ist.

B. 20. והבדילו וגו'. Es trifft ihn das ganz spezielle Gottesgericht, das durchaus nicht bloß Gesamtheiten, sondern in ganz spezieller פרטיה auch jeden einzelnen in seinem Einzelthum und Lassen überwacht und richtet.

BB. 21—27. ואמר הרור וגו'. Mit B. 20 sind die zur richtigen Würdigung und Auffassung der verkündeten Zukunft des Segens oder Unsegens eingeschalteten Thatfachen und Erläuterungen vollendet, und setzt dieser B. 21 die mit B. 69 im vorigen Kapitel unterbrochene Zukunftsverkündigung fort. schließt sich unmittelbar dem B. 68 des vorigen Kapitels an. Sowohl für eure Nachkommen, als für die Gesamtheit der Völker wird die bis dahin geschilderte über euch und euer Land einbrechende Katastrophe und der dauernde Leidenszustand beider, zusammengehalten mit der längst

22. Schwefel und Salz, verbrannt der ganze Boden, wird nicht besäet, läßt nichts wachsen, kein Kraut kommt darin auf, wie Sedoms und Amoras Verwüstung, Admas und Bebojims, die Gott in seinem Zorn und seinem Unwillen verwüstet hat;

23. es sagen dann alle Völker: „Warum hat Gott also diesem Lande gethan, was ist die Erregung dieses großen Zornes?“

24. Und sie sagen dann: „Weil sie den Bund Gottes, des Gottes ihrer Väter verlassen hatten, den er mit ihnen errichtete, als er sie aus dem Lande Mizrajim führte,

25. und hingingen, anderen Göttern dienten und ihnen sich hinwarfen, Göttern, von denen sie nichts erfahren hatten und die er ihnen nicht zuerteilt hatte:

26. darum erglühete Gottes Zorn wider dieses Land, all den Fluch, der in dieses Buch geschrieben steht, über es zu bringen.

27. Darum hat Gott sie ausgerissen und von ihrem Boden entfernt, mit Zorn und Unwillen und großer Entrüstung, und hat sie in ein anderes Land wie heute geworfen.“ —

22. נִפְרִית וּמְלַח שְׂרָפָה כָּל־
 אֲרָצָהּ לֹא תִזְרַע וְלֹא תִצְמַח
 וְלֹא יִשְׁעֶלָה בָּהּ כָּל־עֵשֶׂב כִּמְהַפְכַת
 סֹדֶם וְעִמְרָה אֲדָמָה וּבִבְבֹיִם אֲשֶׁר
 הִפְדָּ יְהוָה בְּאָפוֹ וּבְחִמָּהּ:

23. וְאָמְרוּ כָּל־הַגּוֹיִם עֲשֵׂה
 יְהוָה בְּכֹה לְאָרֶץ הַזֹּאת מִנֵּה חֲרִי
 הָאֵף הַגָּדוֹל הַזֶּה:

24. וְאָמְרוּ עַל אֲשֶׁר עָזְבוּ אֶת־
 בְּרִית יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתָם אֲשֶׁר בְּרַח
 עִמָּם בְּהוֹצִיאָם אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם:

25. וַיִּלְכוּ וַיַּעֲבֹדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים
 וַיִּשְׁתַּחֲווּ לָהֶם אֱלֹהִים אֲשֶׁר לֹא־
 יָדְעוּם וְלֹא חָלַק לָהֶם:

26. וַיִּחַר־אֵף יְהוָה בְּאֶרֶץ הַהוּא
 לְהַבְיֵא עָלֶיהָ אֶת־כָּל־הַקְּלָלָה
 הַכְּתוּבָה בְּסֵפֶר הַזֶּה:

27. וַיִּתְשֵׂם יְהוָה מֵעַל אֲדָמָתָם
 בְּאֵף וּבְחִמָּה וּבְקִצְצָף גָּדוֹל וַיִּשְׁלַכֵם
 * אֶל־אֶרֶץ אַחֵרָת כַּיּוֹם הַזֶּה:

voraus in dieses Buch niedergeschriebenen Verkündigung, zur sprechendsten offenkundigen weltgeschichtlichen Dokumentierung Gottes und seiner Waltung (vergl. oben B. 46).

אחרים, nicht יקומו מאחריכם, die euch unmittelbar nachfolgenden, sondern אחרים, auch die aus denen, die nach euch kommen, erstehenden Geschlechter, also auch die fernsten.

אשר לא ידעום, die sie nicht aus Erfahrung kennen gelernt, wie sie Gott, den Gott ihrer Väter, kennen gelernt haben. ולא חלק להם (siehe zu Kap. 4, 19).

הכתיבה בספר הזה, das Land und das Volk und dieses Buch, — Palästina, Israel und die Bibel — das sind die drei zusammengehörigen, sich gegenseitig erläuternden, ewigen Bezeugungen Gottes vor den Augen der Völker bis auf diesen Tag.

„וישליכם“ das ist das mit großem ל über die Zerstreuten dieses Volkes für ihr und der Völkerbewußtsein sich aussprechende Wort. Wo immer sie sind, da ist nicht

28. Das Verborgene ist Gottes, unseres Gottes; aber, was offenbar ist, das ist unser und unserer Kinder auf ewig: alle Worte dieser Lehre zu erfüllen.

Kap. 30. V. 1. Und es wird geschehen, wenn über dich alle diese Worte, der Segen und der Fluch, die ich vor

28. הַנְּסֻתָּה לַיהוָה אֱלֹהֵינוּ
וְהַנִּגְלָתָה לָנוּ וּלְבָנֵינוּ עַד-עוֹלָם לַעֲשׂוֹת
אֶת-כָּל-דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת: ׀
* לנו ולבנינו ע נקודות.

ל רביעי (שני). 1. וְהָיָה כִּרְיָבָאוּ עֲלֵיךָ
כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה

ihre ursprüngliche Heimat, und wo sie sich befinden, da sind sie nicht zufällig dort. Der Gott der Menschen- und Völkergeschichte hat dorthin sie „geworfen“. וישלכם, als ein „großes Lamed“, als ein großes „Lehr- und Wahrzeichen“ für die Entwicklungsgeschichte der Völker, vielleicht auch, mit das ש in den Schatten stellendem ל: מיליכם: sie dorthin „geführt“, auch dort in der Verweisung aus dem ureigenen Lande, unter den Völkern Seinen Menschheitszwecken — vorbereitend — zu dienen.

V. 28. הנסרתה וגו'. An diese Gott und seine Waltung dokumentierende Bedeutung Israels im Exil knüpfen sich weitaussehende in die fernsten Zeiten ausblickende Zukunftgestaltungen. Doch diese, als נסחרות, überlassen wir Gott. Was für uns das Offenbare für immer und für jede Zeit das klar Bewusste, Zweifellose ist, das ist: daß, wie sich auch unsere Zukunft gestalten möge und welche Zeiten und Geschichte wir noch zu bestehen haben mögen, unsere und unserer Kinder ewige Aufgabe bleibt überall und immer, im Lande und im Exil: Gottes Gesetze treu zu erfüllen.

Sanhedrin 43 b wird das נסחרות und נגלות in Beziehung auf die Verantwortung gefaßt, die nach der mit diesem Gesetzesbunde eingetretenen Solidarität für die Erfüllung des Gesetzes (siehe Kap. 27, 1 u. 9) der Gesamtheit und jedem einzelnen obliegt und die mit dem לעשות וגו' עולם עד ולבנינו לנו ולבנינו ernennt zum Anspruch gekommen, da dies nicht nur zur Selbsterfüllung, sondern überhaupt für die Verwirklichung des Gesetzes alle verpflichtet erklärt. Diese solidarische Verpflichtung, ערבות, das: כל ישראל, wird hier nur auf die נגלות, auf das offenkundige Thun und Lassen beschränkt, in welcher Beziehung alle, die durch ihren Einfluß Gesetzübertretungen oder Pflichtunterlassungen hätten verhüten können und diesen Einfluß nicht geübt, בירן שיהיה בירן, mitverantwortlich sind. נסחרות aber, geheime Vergehungen gegen das Gesetz, bleiben jedoch לר' ארדינו, der göttlichen Waltung allein. Und zwar stehen nach den dort sich ergebenden Erläuterungen über לנו ולבנינו und dem ע von עד, den Buchstaben von לר' ארדינו, elf Beschränkung bedeutende Punkte, um zu sagen, daß auch für alle die Solidarität erst mit der Überschreitung des Jordans und der Bundesproklamierung am Gerisim und Ebal eingetreten, bis dahin jedoch, wie die נסחרות, auch die נגלות לר' ארדינו: נגלות (siehe 'נחמ' dafelbst הוספ' nach Raschis Auffassung). Demnach wäre die moralische Zusammenhörigkeit aller, die in der Solidarität aller für alle ihre so folgenschwere Bedeutung gewinnt, gerade erst mit der durch die Niederlassung im Lande eintretenden Vereinzelung zur wahren Wirklichkeit gelangt, und dürfte dafür wohl das Motiv in der Erwägung zu finden sein, daß gerade erst in der mit dem normalen Erwerbs- und Nahrungstreben sich erzeugenden bürgerlichen Verkehrsgemeinsamkeit alle Einzelpersönlichkeiten diejenige Bedeutung gewinnen, welche auch den gegenseitigen moralischen Einfluß bedingt.

Kap. 30. V. 1 u. 2. ויהי וגו'. Hier folgt nun das große Ziel, zu welchem die ganze prüfungsreiche oft dunkle Reihe der jüdischen Leidensjahrhunderte führen wird.

dich hingegeben habe, gekommen sein werden, so wirst du dir es zu Herzen bringen unter allen Völkern, wohin Gott, dein Gott, dich verwiesen,

2. und wirst ganz bis zu Gott, deinem Gotte, zurückkehren und auf seine Stimme hören, nach allem, was ich dir heute gebiete, du und deine Kinder, mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele.

אֲשֶׁר נָתַתִּי לְכַנְיֹד וְהִשְׁבַּתְּ אֶל־לִבְכֶּךָ
בְּכָל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הָיִיתָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
שָׁמָּה:

2. וּשְׁבַתְּ עַד־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וּשְׁמַעַתָּ
בְּקִלּוֹ בְּכָל־אֲשֶׁר־אָנֹכִי מְצַוֶּה הַיּוֹם
אֶתְּךָ וּבְכַנְיֹד בְּכָל־לִבְכֶּךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ:

וירעה היום והשבת אל לבך וגו' (R. 4, 39) geglaubt, wenn es entschwinden war, oder entschwinden will. Allein Stellen wie hier und so auch וְלֹא יָשִׁיב אֶל לִבִּי (Sef. 44, 19) וְזֹאת אֲשִׁיב אֶל לִבִּי (Klagel. 3, 21) dürften doch für eine andere Auffassung sprechen. Es scheint: die Thätigkeit des Erkennens außer uns gegebener Thatsachen wird als eine nach außen gehende Richtung des Geistes begriffen. Die Thätigkeit aber, die das so Erkante nun vor das Forum des urteilenden und folgernden Nachdenkens bringt, wird als eine zurückbringende, von außen nach innen gerichtete, das in der Außenwelt Erkannte, an das Innere zurückbringende Thätigkeit gefaßt, für welche וְשִׁיב אֶל לִבְכֶּךָ der geeignete Ausdruck ist. Ähnliches liegt ja dem Ausdruck: Reflexion zu Grunde. So Jes.: חֲצִי שְׂרַבְתִּי u. f. w. sind dem Geiste sehr wohl bekannte äußere Thatsachen. Aber er bringt das Erkannte nicht seinem Innern zurück, um darüber nachzudenken und das daraus sich Ergebende zu folgern. Klagel.: חֲסֵרֵי רִי u. f. w. sind äußere geschichtlich erfahrene Thatsachen, die er aus der äußeren Erfahrung in sein Inneres zurückbringt, um daraus Tröstliches zu folgern. Auch oben וְיָדַעַתָּה וְגו' והשבת וגו' וירעה היום וירעה) und sie sodann vor das Forum des urteilenden und schließenden Verstandes und des sich entschließenden Willens zurückzubringen (וְשִׁיב אֶל לִבְכֶּךָ).

So auch hier: Wenn erst alles, was an Segen und Fluch über die Gestaltung deiner Zukunft Jahrtausende voraus in diesem Buch des Gesetzes für dich ausgesprochen ist, sich an dir erfüllt hat, dann wirst du die Summe dieser tausendjährigen Erfahrungen deiner äußeren Schicksalsgänge zum Nachdenken in dein Inneres zurückbringen, und das Resultat davon wird sein, daß du mit ganzem Herzen und ganzer Seele zu deinem Gotte und seinem Gesetze zurückkehrst und deine Kinder zur gleichen Treue an Gott und seinem Gesetze gewinnst. Denn die Erfahrung deiner Jahrtausende wird dir endlich „Gott“ und die „Göttlichkeit deines Gesetzes“ für immer besiegelt haben.

וְגו' unter allen Völkern, wohin dich Gott zerstreut, bleibst du trotz aller Wandelungen bis ans Ende der Jahrtausende das „Gottesvolk mit dem Gottesgesetze in Händen“, und das ermöglicht und bewirkt, zusammen mit der Erfüllung deines Geschickes, deine endliche Umkehr und Aufkehr und Rückkehr zu Gott und seinem Gesetze. — וְשִׁיב אֶל לִבְכֶּךָ, nicht — וְשִׁיב אֶל לִבְכֶּךָ, welches auch nur eine rückkehrende Richtung zu Gott hin bedeuten könnte, sondern — וְשִׁיב אֶל לִבְכֶּךָ, du wirst nicht auf halbem Wege stehen bleiben, sondern deine Umkehr so vollständig vollbringen, daß du ganz wieder zu Gott hin gelangst.

3. Und dann wird auch Gott, dein Gott, sich wieder zurückwendend deine Vertriebenen auffuchen und wird sich deiner erbarmen, und wird dich zusammen sammeln aus all den Völkern, wohin Gott, dein Gott, dich zerstreut.

3. וְשָׁב יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־שְׁבוּתֶךָ
וְרַחֵמֶךָ וְשָׁב וְקַבֵּץ מִכָּל־הָעַמִּים
אֲשֶׁר הִפְצִיתָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ שָׁמָּה:

B. 3. ושׁב וגו'. Sätze wie hier שׁבותך אה ושׁב וגו' und so häufig in den Propheten und Psalmen: אה שׁבוה עמו (Ps. 14, 7), ושׁבתי אה שׁבוה עמי (Zirm. 30, 3) und ושׁבתי אה שׁבוה מצרים (Zirm. 30, 18), אה שׁבוה אהלי יעקב (Zirm. 30, 3). w. legen die Ansicht nahe, daß in solchen Stellen שׁבוה in transitiver Bedeutung, so viel als אה שׁבי, stehe. Allein abgesehen davon, daß, außer dieser Gedankenverbindung, es für eine transitive Bedeutung der Wurzel שׁבו kein Beispiel giebt, so dürfte schon unsere Stelle selbst gegen eine solche Auffassung sprechen. Offenbar sind ושׁב וגו' und ושׁבתי אה, die der Zurückführung Israels in die Urheimat, dem וקבץ u. s. w. vorangehen. Nun könnte hier und in den meisten mit אה konstruierten Stellen ושׁב אה heißen: Gott kehrt mit deinen Vertriebenen zurück, d. h.: in demselben Grade und sobald du im Exil zu Gott zurückkehrst, kehrt er auch zu dir zurück. Allein die ohne אה konstruierten Stellen wie: אה שׁבוה עמו u. s. w. wären damit nicht erklärt. Vielmehr glauben wir, an die ganz normalen Erscheinungen erinnern zu dürfen, daß auch sonstige Verba intransitiva, ganz besonders aber, die eine Bewegung ausdrücken, das Ziel der Bewegung, und bei inneren Bewegungen das Moment, auf welches dieselbe gerichtet ist, das sie hervorgerufen und in welches sie sich konzentriert, im Accusativ nach sich haben. So ja auch שׁבוה מצרים: לך שׁבוה מצרים (2. B. M. 4, 19), ושׁבוה ר' רבבוה עמך (4. B. M. 10, 36), ושׁבוה ר' ציון (Zef. 52, 8), ושׁבוה ר' ירושלים (Sam. II. 20, 22). ושׁבוה ר' ציון (1. B. M. 27, 3), ושׁבוה ר' ציון (Nehem. 8, 15), ושׁבוה ר' ציון (Zob. 29, 7). Auch mit אה, wo dann der Accusativ den Gegenstand bezeichnet, dessen Verlassen das Hinausgehen im Auge hat: ושׁבוה ר' ציון אה העיר (1. B. M. 44, 4), ושׁבוה ר' ציון אה העיר (2. B. M. 9, 26) und so auch ושׁבוה ר' ציון אה העיר (Zirmija 10, 20). Auch ושׁבוה ר' ציון אה העיר (Sam. I. 30, 21). Auch ושׁבוה ר' ציון אה העיר (Richter 19, 18), wo er den ganzen Weg beschreibt, den er bereits zurückgelegt, und mit ושׁבוה ר' ציון אה העיר das eigentliche Ziel seiner Reise bezeichnet und hervorhebt, um hinzuzufügen: und doch nimmt mich keiner auf! ושׁבוה ר' ציון אה העיר. Am Markiertesten erscheint dies in der Wurzel שׁבו mit den Pronominalsuffixen des Accusativs. ושׁבוה ר' ציון אה העיר (Ps. 36, 12), ושׁבוה ר' ציון אה העיר (Ps. 44, 18), ושׁבוה ר' ציון אה העיר (Zob. 15, 21) und ושׁבוה ר' ציון אה העיר (Zef. 28, 15) und ושׁבוה ר' ציון אה העיר (Prov. 28, 22). ושׁבוה ר' ציון אה העיר (Zef. 32, 11), ושׁבוה ר' ציון אה העיר (Prov. 10, 24), ושׁבוה ר' ציון אה העיר (Ps. 109, 11). In allen diesen Stellen steht das Suffixum keineswegs für den Dativ oder die Präposition אה, wodurch nur ein Hingelangen zu jemanden ausgedrückt wäre, sondern es sind reine Accusative und bezeichnen das von einem Verhängnis erzielte und erreichte Objekt. Auch bei reichvollen Gewährungen wie ושׁבוה ר' ציון אה העיר (Zob. 22, 21), ושׁבוה ר' ציון אה העיר (Ps. 119, 41), ושׁבוה ר' ציון אה העיר (dieselbst 77) bezeichnen es das Objekt, welches Ziel und Augenmerk der göttlichen Barmherzigkeit und Güte sein möge. In ähnlicher Weise erklären sich die übrigen Accusative bei intransitiven Verben wie: ושׁבוה ר' ציון אה העיר (1. B. M. 37, 35), ושׁבוה ר' ציון אה העיר (Zirmij. 38, 19), ושׁבוה ר' ציון אה העיר (Zef. 57, 11), ושׁבוה ר' ציון אה העיר (1. B. M. 15, 23), ושׁבוה ר' ציון אה העיר (5. B. M. 2, 7), ושׁבוה ר' ציון אה העיר (Röm. I. 15, 23), ושׁבוה ר' ציון אה העיר (Röm. I. 15, 23), ושׁבוה ר' ציון אה העיר (Röm. I. 15, 23).

4. Wenn auch einer deiner Bewiesenen am Ende des Himmels sein wird, wird von dort Gott, dein Gott, dich zusammen sammeln und von dort dich zu sich nehmen,

4. אִם־יְהִיֶה נִדְחָךְ בְּקֶצֶה הַשָּׁמַיִם
מִשָּׁם יִקְבְּצֶךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וּמִשָּׁם יִקְרָךְ:

(Sacharj. 7, 5) u. a. m. Auch die Konstruktion אה ירא mit אה. Denn ירא ist eigentlich intransitiv. In allen diesen Fällen bezeichnet der Accusativ den Gegenstand, welcher das Ziel, die Ursache oder Beziehung einer äußeren oder inneren Bewegung, eines Zustandes oder einer nicht übergehenden Thätigkeit bildet, und zwar ist diese Beziehung eine viel innigere, als die Konstruktion mit einer Präposition ausdrücken würde.

Ganz in derselben Weise, glauben wir, sei die Konstruktion שוב mit dem Accusativ aufzufassen, sei es mit Suffigum wie ישענו אלרי שוכנו (Ps. 85, 5), mit אה wie in unserer Stelle, oder ohne אה: שבוה עמו בשובך u. s. Der Accusativ bezeichnet den Gegenstand, der mit der rückkehrenden Bewegung aufgesucht wird, der das Motiv und Ziel derselben bildet, und drückt diese Konstruktion mit dem Accusativ eine viel innigere Beziehung des Zurückkehrenden und seiner Bewegung zu dem mit derselben aufzufuchenden Gegenstande aus, als die Konstruktion mit אה, שוב אלינו, שוב אל שבותך, ושב אל ausdrücken würde. Dieses letztere könnte auch eine zufällige, gelegentliche, widerwillige und -gezwungene Rückkehr sein, wie die Rückkehr der Taube zu Noah (1. B. M. 8, 9) שוב אה שוב אה macht aber die Wiedervereinigung mit dem aufzufuchenden Gegenstand zum Motiv und Ziel der Rückkehr und läßt vielmehr die vorangegangene Entfernung als das Unfreiwillige erscheinen. Es steht dem nicht entgegen, daß der Ausdruck auch bei der Restauration anderer Völker: Moab, Sodom, Mizrajim (Jirm. 48, 46 sowie Ezechiel 16, 53 und 29, 14) vorkommt; denn auch dort ist das Aufblühen der Nation auf dem Boden des Heimatlandes die eigentliche Absicht der göttlichen Wahrung, und war der zeitweilige Untergang eine nur infolge nationaler Ausschreitung mit Schmerz verhängte Katastrophe, wie dies namentlich bei Moab (daselbst) zum Ausdruck kommt.

Hier ist somit gesagt: es kommt die Zeit, wo die über dich hingegangenen Geschicke und das sie dir deutende Buch, das du in Händen hast, ihre Wirkung an dir vollbracht haben und du dann im Exil unter allen Völkern mit ganzem Herzen und ganzer Seele zu Gott und seinem Gesetze zurückkehren wirst. Und diese Rückkehr wird zur Folge haben, daß dann auch Gott sich dir wieder zuwenden, dich im Exil aufsuchen wird, dir wieder wie in der Vorzeit nahe zu sein.

והחך und nimmt dich mit seinem רחמים, mit der nimmer zu verlierenden Weise der „Gottesgüte“ (2. B. M. 8. 492) wieder auf, als Geschöpf seiner weltgeschichtlichen Wahrung, als פועלו בקרב שנים, als Sein Werk inmitten der Zeiten (Habakuk 3, 2), als נצר מטעיו מעשה יריו (Jes. 60, 21), als die lang bewahrte Blütenknospe seiner wiederholten Pflanzungen, als das Werk seiner Hände, das nun für seine endliche Blüthenherlichkeit reif geworden.

ושב וקבצך וגו' und sammelt dich wieder aus allen Völkern, unter welche er dich zerstreut, zu einer Volkeseinheit zusammen.

B. 4. נדחך, נרה, נרה daß verstärkte נרה, von sich entfernen, verweisen. יקבצך, er sammelt alle, selbst den vereinzeltsten, in die weiteste Ferne Verschlagenen deiner Zerstreung zusammen, und יקחך, nimmt dich wieder zu sich für deine ausschließlich Ihm eignende Urbestimmung, wie er es bei deiner ersten Erlösung und Erwählung gesprochen: ולקחתי אהכם לי לעם (2. B. M. 6, 7).

5. und Gott, dein Gott, dich heimbringen zu dem Lande, das deine Väter einst in Besitz genommen, und wird dich nun noch in größerem Maße als deine Väter beglücken und vermehren.

6. Es wird Gott, dein Gott, dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden, Gott, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele zu lieben, um deines Lebens willen.

7. Es giebt dann Gott, dein Gott, alle diese Eide über deine Feinde und deine Hasser, die dich verfolgt haben.

8. Du aber kehrt zurück und hörst auf die Stimme Gottes und erfüllst alle seine Gebote, die ich dir heute gebiete,

9. und Gott, dein Gott, zeichnet dich in all deinem Handwerk, in der Frucht deines Leibes, in der Frucht deines Viehes und in der Frucht deines Bodens

5. וְהֵבִיאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶל־הָאָרֶץ
אֲשֶׁר־רָצוּ אֲבוֹתֶיךָ וַיְרַשְׁתָּהּ וְהֵימָכְרָה
וְהִרְבֶּךָ בְּאַבְתָּיִךְ:

6. וְכָל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־לִבְּךָ
וְאֶת־לִבְּךָ וְרַעְיָךְ לְאַהֲבָה אֶת־יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל־לִבְּךָ וּבְכֹל־נַפְשְׁךָ
לְמַעַן חַיֶּיךָ:

7. הַמִּיּוֹשִׁי (שְׁלִישִׁי). 7. וְנָתַן יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
אֶת כָּל־הָאֱלֹת הָאֵלֶּה עַל־אִיְבֹיךָ
וְעַל־שְׂנְאֵיךָ אֲשֶׁר רָדְפוּךָ:

8. וְאַתָּה תָּשׁוּב וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹל
יְהוָה וְעָשִׂיתָ אֶת־כָּל־מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר
אֲנִי מִצְוֶה הַיּוֹם:

9. וְהוֹתִירֶךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל
מַעֲשֵׂה יָדְךָ בְּפָרִי כַמְנֶה וּבְפָרִי
בְּהֵמָתְךָ וּבְפָרִי אֲדָמָתְךָ לְטַבָּה כִּי

B. 5. וְהביאךָ וגו', und bringt dich heim zu dem Lande, das du bereits zweimal in Besitz genommen, einmal durch deine Väter unter Moses und Josua, welche Besitznahme durch die babylonische Eroberung verloren gegangen war, und dann, nun für immer unverlierbar, als das Exilsvolk unter Esra (siehe zu 4. B. M. Kap. 15, 18.)

B. 6. וְכָל וגו', und durch alles, was du in den zurückgelegten Prüfungszeiten erlebt hast, und was nun Gott dich bei dieser endlichen גְּאוּלָּה erleben läßt, wird endlich jede עֲרָלָה jedes Ungefüge (siehe 1. B. M. S. 247 f.) von deinem und deiner Kinder Herz für immer beseitigt sein, so daß fortan „Gott“ und „dein Leben“ für dich als eins zusammenfällt, und wie du des Atmens nicht für dein Leben entbehren kannst, wird das Gottesbewußtsein, das Bewußtsein und das Gefühl Seiner Bundesnähe bei dir und deiner Bundesnähe bei Ihm also zu deinem „Leben“ gehören, daß du mit ganzem Herzen und ganzer Seele in die Liebe zu ihm aufgehst. —

B. 7. וְנָתַן וגו', wie וְנָתַן אֶת הַבְּרָכָה וגו' (Kap. 11, 29). Fortan steht dieselbe Vereidigung über den Völkern mit ihrer Liebe und ihrem Haß. Es erfüllt sich, was Gott dem Abraham bei seinem ersten Eintritt in die Völkergeschichte verheißen (1. B. M. 12, 2; — siehe daselbst).

B. 8—10. וְאַתָּה תָּשׁוּב וגו'. וְאַתָּה תָּשׁוּב וגו' (Kap. 2) ist die Rückkehr zur treuen Erfüllung des göttlichen Gesetzes, so weit dasselbe im Exil zur Verwirklichung steht, ausgesprochen. Hier aber folgt nun die endliche volle Verwirklichung aller göttlichen Gesetze

zum Guten aus. Denn Gott wird sich über dich zum Guten freuen, wie er sich über deine Väter gefreut.

10. Denn du wirst nun auf die Stimme Gottes, deines Gottes, die in dieses Buch der Lehre niedergeschrieben ist, hören, alle seine Gebote und seine Gesetze zu beobachten; denn du wirst nun zu Gott, deinem Gotte, mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele zurückkehren.

יָשׁוּב יְהוָה לְשׂוֹשׂ עֲלֶיךָ לְטוֹב כְּאֲשֶׁר-
שָׂשׂ עַל-אַבְרָהָם:

10. כִּי תִשְׁמָע בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
לְשֹׁמֵר מִצְוֹתָיו וְחֻקֹּתָיו הַכְּתוּבָה
בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֹּאת כִּי תָשׁוּב אֶל-יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ בְּכָל-לִבְבְּךָ וּבְכָל-נַפְשְׁךָ: ם

im Lande, welcher die Verheißung des vollsten allseitigen Gottessegens erteilt ist und nun ebenfalls zur Wahrheit wird, ohne wie in aller Vergangenheit eine Wiedergefährdung durch den Glückszustand befürchten zu müssen (siehe zu Kap. 31, 20).

הכחובה (V. 10) bezieht sich auf קול. Das ganze ספר התורה הוא ist nichts als die in Schrift fixierte Stimme Gottes. Aus ihm spricht für ewige Zeiten Gottes Stimme zu uns und lehrt uns die „Aufgaben und Schranken“, für unser ganzes hieniediges Dasein, in deren Erfüllung und Beachtung sich fortan unsere Rückkehr zu „Gott, unserem Gotte“ mit ganzem Herzen und ganzer Seele bethätigen wird. Diese Erfüllung des Gesetzes — nicht der daran sich knüpfende außerordentliche Segen — wird das ausschließliche Ziel unseres Seins und Wollens bilden, darum ist eben diese volle Verwirklichung des göttlichen Gesetzes nochmals am Schlusse wiederholt. (קול, worauf sich הכחובה lediglich beziehen kann, ist sonst in der Regel männlich. Doch erscheint es auch Kön. I. 1, 41 u. 14, 6, sowie Jirm. 10, 22, der natürlichen Konstruktion zufolge, weiblich).

Mit diesen klaren und unzweideutigen Sätzen (Verse 1—10) ist nun aber der unerschütterliche Granitboden gelegt, auf welchem noch heute das Judentum der Gegenwart und in aller Zukunft hin besteht. Klar und unzweideutig ist da קבוץ גלויות: die noch von uns zu erwartende Wiedersammlung aus der Zerstreuung zur Gesamtückkehr in das Land der Verheißung, und ebenso klar und unzweideutig נצחיות התורה: die unveränderlich bleibende Verpflichtungskraft des uns durch Moses übermittelten Gesetzes ausgesprochen. Nur eine volle Rückkehr zur unverbrüchlichen Treue gegen dieses Gesetz in aller Zerstreuung unter die Völker endet diese Zerstreuung, und nur die endliche volle Verwirklichung dieses Gesetzes auf dem Boden des ihm angehörigen Landes ist das Ziel der einstigen Wiedersammlung in demselben. Diese klaren und unzweideutigen Aussprüche Gottes machen alles zu Schanden, was von einer Antiquierung Israels und seines Gesetzes Geister und Gemüter irre führend doziert werden möchte. Nicht einer abgestorbenen Vergangenheit, der lebendigsten Gegenwart und der hoffnungsreichen Zukunft gehören beide an, und nur an der Hand einer ungetrübten Anerkennung und Würdigung dieser Wahrheit und einer rüchhaltlosen, freudigen Hingebung an diese Bestimmung finden wir in jeder Zeit das göttgefällige Rechte und aus jeder Zeit den Weg zum gottgewiesenen Heil. הנסחרת לר' אלרני והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות אה כל. דברי התורה הזאת in den Zeiten des Exils gesprochen und die darauf folgende Enthüllung der unser wartenden Zukunft bildet dazu den Kommentar. —

11. Denn dieses Gebot, das ich dir heute gebiete, es ist deinem Verständnis nicht zu hoch und es liegt nicht in der Ferne.

12. Es ist nicht im Himmel, daß du sprechen könntest: wer stiege für uns zum Himmel und holte es uns, und gäbe es uns zu verstehen, daß wir es vollbrächten;

13. und es ist nicht jenseit des Meeres, daß du sprechen könntest: wer ginge für uns jenseit des Meeres hin und holte es uns, und gäbe es uns zu verstehen, daß wir es vollbrächten:

שׁוּ. 11. כִּי הַמְצוּהָ הַזֹּאת אֲשֶׁר
אֲנִי מְצַוְךָ הַיּוֹם לֹא־נִפְלְאָת הוּא
מִמֶּךָ וְלֹא־רְחֹקָה הוּא:

12. לֹא בַשָּׁמַיִם הוּא לֵאמֹר מִי
יַעֲלֶה־לָּנוּ הַשָּׁמַיְמָה וַיִּקְרָהָ לָּנוּ
וַיְשַׁמְעֵנוּ אֹתָהּ וַנַּעֲשֶׂנָּה:

13. וְלֹא־מֵעֵבֶר לַיָּם הוּא לֵאמֹר
מִי יַעֲבֹר־לָנוּ אֶל־עֵבֶר הַיָּם וַיִּקְרָהָ
לָנוּ וַיְשַׁמְעֵנוּ אֹתָהּ וַנַּעֲשֶׂנָּה:

B. 11. כי המצוה וגו'. Im Vorhergehenden ist die Erfüllung des durch Moses uns übermittelten göttlichen Gesetzes als die bleibende einzige Basis unserer Bestimmung zu allen Zeiten und unserer Hoffnung für alle Zukunft, und zugleich die Zuversicht ausgesprochen, daß inmitten aller Geschickeswandlungen es uns nicht und wir ihm nicht verloren geben, sondern wir endlich mit vollem Herzen und voller Seele zu ihm zurückkehren werden. Als Motiv für diese Zuversicht wird auf den menschlich nahen und verständnisvoll überlieferten Inhalt dieses Gesetzes hingewiesen. Es hat keine über die menschliche Fassung hinausliegende übersinnliche Geheimnisse zum Gegenstand, und sein Verständnis und seine Vollbringung auf Erden setzt nicht ferne, dem Verpflichteten nicht überall naheliegend gegebene Verhältnisse voraus.

B. 12. לֹא בַשָּׁמַיִם הִיא: Die Erkenntnisse und Vollbringungen, die es bezweckt, bewegen sich nicht im Bereiche des Übersinnlichen, Himmlischen, und nichts von dem, was zu seinem Verständnis und seiner Vollbringung an göttlichen Offenbarungen notwendig war, ist noch im Himmel zurückgeblieben, daß du sprechen könntest, wo finden wir einen so übermenschlich erleuchteten Geist, daß er für uns in die Geheimnisse des Himmels eindringe, oder uns eine uns noch fehlende, neue, unsere Erkenntnis ergänzende Offenbarung aus dem Himmel holte, dann könnten wir das Gesetz dem göttlichen Willen entsprechend erfüllen.

B. 13. וְלֹא מֵעֵבֶר לַיָּם הִיא: Und die Erkenntnisse und Vollbringungen, die es bezweckt, sind auch nicht durch irgendwo auf Erden von dir in weiter Ferne liegende Verhältnisse und Zustände bedingt, daß du je einmal sprechen könntest: das Gesetz mag für klimatisch und sozial ganz andere Gegenden und Zustände als diejenigen, in welchen ich lebe, berechnet sein, die um Ozeanenweite von mir entfernt liegen und deren Unkenntnis das Verständnis des Gesetzes, das ich vollbringen soll, hindert. Es müßte einer erst einmal übers Meer fahren und den Boden des Gesetzes an Ort und Stelle studieren und uns die uns fehlende Kenntnis herbringen, damit wir das Gesetz erst recht verstehen lernen, ehe wir es vollbringen.

Von allem diesem nichts.

14. denn nahe ist dir das Wort ungemain, mit deinem Munde und mit deinem Herzen es zu vollbringen.

15. Siehe, ich habe heute das Leben und das Gute und auch den Tod und das Schlechte vor dich hingegeben.

14. כִּי־קָרוֹב אֵלֶיךָ הַדְּבָר מֵאֵד בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעֲשׂוֹ: ם שביעי (רביעי). 15. רָאָה נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַיּוֹם אֶת־הַחַיִּים וְאֶת־הַטּוֹב וְאֶת־הַמָּוֹת וְאֶת־הַרָע:

B. 14. Denn Gegenstand und Inhalt dieses Gesetzes liegt dir ungemain nahe, ist dir das nächste, sein Gegenstand bist du selber und seinen Inhalt bildet dein hieniediges Leben. Um beides zu verstehen, brauchst du nur in dein eigenes Innere hinabzusteigen und deine irdisch-menschlichen Beziehungen mit offenen Augen anzuschauen. Und was du zu seinem Verständnis und seiner Vollbringung außer dem dir übergebenen Gesetzesbuche noch an Belehrung bedarfst, das hast du nicht im Himmel und nicht jenseits des Meeres zu suchen, das ist dir בפִּיךָ gegeben, das ist in der von Mund zu Mund zu Lehrenden und zu Lernenden Überlieferung dir geworden, (vergl. 2. B. M. 34, 27 שימה בפייהם [R. 31, 19], לא ימוש ספר החורה הזה מפִּיךָ [Jes. 59, 21], ורבִּי אשר שמהי בפִּיךָ [Joſua 1, 8], ובִּלְבַבְךָ [Jes. 59, 21]) das hast du zu lernen, und mit Geist und Herz zu erfassen, לַעֲשׂוֹ, um es zu erfüllen. An der Hand der mündlichen Überlieferung, zum Zwecke der Pflichterkenntnis und Pflichterfüllung, mit Geist und Herz das Buch des göttlichen Gesetzes „lernen“, das ist der einzige, jedem immer und überall nahe liegende Weg, das Gottesgesetz und aus ihm unsere ewige Aufgabe auf Erden zu verstehen.

Darum, weil der Gegenstand dieses Gesetzes uns das nächste und der Weg zu seiner Erkenntnis uns so naheliegend ist, wird es uns durch alle Wandlungen der Zeiten begleiten und werden wir nach allen Irrgängen und Prüfungen uns zu ewiger Treue wieder zu ihm zurückfinden.

Diese drei Worte: „לא בשמים היא“ sind das wirksamste Schutz- und Verteidigungsmittel gegen jede Präention eines auf übernatürliche Erleuchtung oder geradezu göttliche Offenbarung sich stützenden Einflusses auf Gesetz und Lehre in Israel geworden. Nur חכמה, nicht נבואה, nur aus Schrift und Überlieferung geschöpfte Wissenschaft, nicht höhere Eingebung haben seit dem Abschluß des Gesetzes durch Moses irgend eine Geltung in Beziehung auf Lehre und Vollbringung des Gesetzes im jüdischen Kreise zu beanspruchen. לא האמרו משה אחר עומר ומביא לנו אהרה מן השמים, erläutere רבה דברים unsere Stelle, er könnte nie sagen: ein anderer Moses erstehet und bringt uns eine andere Lehre vom Himmel. Nichts ist von ihr im Himmel zurückgeblieben. Und, fügt רבי חנינה hinzu, היא וכל כלי אומנוהה ניחנה, mit ihr sind zugleich alle zu ihrer Erkenntnis erforderlichen sittlichen Charaktereigenschaften gegeben, ענווהה צדקהה וישוהה, die zu ihrem Studium erforderliche Bescheidenheit, Pflichttreue und Rechtsschaffenheit und all ihr verheißener Lohn. Wer sich recht mit ihr beschäftigt, dem erzeugen sich aus ihr alle die geistigen und sittlichen Hülfsmittel, die ihre rechte Erkenntnis bedingen, und wachsen mit jedem Fortschritt. So bildet sie sich selbst ihre Zünger und Träger, und ward mit ihrer rückhaltlosen Übergabe an Israel zugleich ihr ewiges Blüten und Wiederaufblühen durch sie selber gewährleistet. Sie ist, wie Secharja (4, 2 u. 3) sie geschaut, der goldene Leuchter, die מנורה, die zugleich die Ölquelle und die Öl bäume auf ihrem Haupte trägt, womit ihre Lichter gespeist werden. — (Siehe ferner zu R. 18, 15 f.)

B. 15. ראה וגו', ist ein an das damals gegenwärtige Geschlecht gerichtetes Nachwort. Durch alles, was ich euch in Vorhergehendem im Namen Gottes anzukündigen

gegeben, den Segen und den Fluch. Wähle das Leben, damit du lebest, du und deine Nachkommen,

20. Gott, deinen Gott, zu lieben, auf seine Stimme zu hören und fest an ihm zu hangen; denn das ist dein Leben und die Dauer deiner Tage, auf dem Boden zu bleiben, den Gott deinen Vätern Abraham, Iizchak und Jakob zugeschworen hat, ihnen zu geben.

Kap. 31. V. 1. Darauf ging Mofche und sprach diese Worte zu ganz Iizrael.

לְפָנַיִךְ הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה וּבַחֲרָתָּ
בַחַיִּים לְמַעַן תַּחֲיֶיהָ אֶתְּךָ וְיִרְעֶדָה:

20. לְאַהֲבָתָהּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
לְשִׁמְעָו בְּקוֹלוֹ וּלְדְבָרָהּ כִּי הוּא
חַיֶּיךָ וְאַרְךָ יָמֶיךָ לְשִׁבְתָּ עַל־הָאֲדָמָה
אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לֵאמֹר: פ

לא 1. וַיִּלֶךְ מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר אֶת־הַדְּבָרִים
הָאֵלֶּה אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל:

gegen uns bestellst. Wie die Zeugen dem Versuche des Verbrechens warnend entgegenzutreten haben und, wenn der Warnung nicht Folge geleistet ist, die Bestrafung herbeizuführen, ja in erster Linie zu vollziehen haben, בראשנה, wie Gott durch Himmel und Erde zuerst seine Warnungen sendet, und wenn diese überhört sind, sie auch zu Werkzeugen des verschuldeten Unterganges gebraucht, ebenso wie sie auch die Vermittler seiner Segnungen sind, wenn wir uns derselben durch Pflichttreue würdig gemacht.

וכהרהר בחיים למען החיה וגו', nicht ohne unser ernstliches Wollen, nicht gedankenlos und nicht willenlos und nicht zufällig wird das „Leben“ gewonnen. Du mußt das Leben wählen, wenn du „Leben“ willst.

V. 20. וראה וגו', und nochmals faßt Mofes den Begriff dieses „Lebens“ in der Liebe Gottes zusammen, die nichts anderes will, als: Gott zu gehorchen und in Freud und in Leid, in Leben und Sterben fest und innig mit Ihm verbunden zu bleiben. Dieses „Gott lieben“ bildet unser Leben und unser Glück, ודרך ימך וגו', Diese ihre Befriedigung in sich selbst findende Liebe spricht sich in Medarim 62 a in praktischer Betthätigung also aus: העשם אל העשם ודבר בהם לשמם אל העשם, erfülle die Lebensaufgaben um ihres Gebers willen, rede von ihnen um ihrer selbst willen, mache sie nicht zu einem Krauze, dich zu verherlichen, noch zu einem Spaten, damit zu graben.

וילך

Kap. 31. V. 1. וילך וגו'. Mit den Segen- und Fluchverkündigungen und dem darauf folgenden Nachworte war das beendet, was Mofes im Namen Gottes an das Volk zu richten hatte. Er durfte daher seine Sendung für geschlossen ansehen, und wendet sich ganz den Anforderungen des Augenblicks, nämlich dem zu, was ihm noch vor seinem Scheiden und in Hinblick auf dasselbe zu thun übrig war. Es war dies: Abschied von dem Volke zu nehmen (Verse 1—6), ihm seinen Nachfolger mit auch ihn ermutigenden Worten vorzustellen (Verse 7 u. 8), endlich die bis dahin vollendete Thora-schrift den Priestern und Ältesten des Volkes mit der Weisung zu übergeben, daraus nach jedem siebten Jahre der an der Gotteshütte des Gesetzesheiligtums vereinten Fest-versammlung des Volkes vorzulesen (Verse 9—13).

2. Er sagte ihnen: Hundertundzwanzig Jahre bin ich heute alt, ich werde ferner nicht ausgehen und eingehen können, und Gott hat mir auch gesagt: du sollst diesen Jordan nicht überschreiten.

3. Gott, dein Gott, Er zieht vor dir her, Er wird diese Völker vor dir wegtilgen, damit du ihnen im Besitze folgst. Jehoshua, er geht dir voraus, wie Gott gesprochen.

4. Und es wird Gott an ihnen vollbringen, wie er an Sichon und Og, den Königen der Emoriter, und an ihrem Lande vollbracht hat, die er vernichtete.

5. Gott wird sie vor euch hingeben und ihr habt mit ihnen zu verfahren, völlig nach dem Gebote, zu welchem ich euch verpflichtet habe.

2. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם בְּן־מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה אֲנֹכִי הַיּוֹם לֹא־אוּכַל עוֹד לְצֵאת וּלְבוֹא וַיְהוּה אָמַר אֵלַי לֹא תַעֲבֹד אֶת־הַיַּרְדֵּן הַזֶּה:

3. יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הוּא | עִבְרָ לְפָנֶיךָ הוּא־וַיִּשְׁמֵד אֶת־הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִלְּפָנֶיךָ וַיִּרְשָׁתָם יְהוֹשֻׁעַ הוּא עִבְרָ לְפָנֶיךָ בְּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה:

שׁנִי. 4. וְעָשָׂה יְהוָה לָהֶם כְּבְּאֲשֶׁר עָשָׂה לְסִיחֹן וּלְעוֹג מִלְּכֵי הָאֱמֹרִי וּלְאַרְצָם אֲשֶׁר הִשְׁמִיד אֹתָם:

5. וּנְתַתֶּם יְהוָה לְפָנֵיכֶם וְעַשְׂיֵתֶם לָהֶם כְּכָל־הַמִּצְוָה אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֹתְכֶם:

Er berief daher keine Volksversammlung zu sich, wie dies der Fall war, wenn er das Volk im Namen Gottes anzureden hatte, sondern: וילך, er ging zum Volke, um in der einfachsten, ganz den bescheidensten Mann charakterisierenden Weise sich bei ihm zu verabschieden.

V. 2. ויאמר ג'ר. ויאמר וג'ר. Obgleich Kap. 34, 7 es von Moses heißt, daß לרה נס ולא נס כרהה עינו ולא נס לרהה עינו ולא נס לרהה עינו, daß trotz seines hundertundzwanzigjährigen Alters seine Kräfte nicht abgenommen hatten, so war dies doch nur eine besondere Gnadenverleihung Gottes für die Zeit seiner Wirksamkeit. Da diese aber geschlossen sein sollte, so durfte er fernerhin nur die seinem Alter entsprechende natürliche Schwäche erwarten, und war ganz berechtigt zu sagen, daß er sich nicht zu beklagen habe, wenn er, der Hundertundzwanzigjährige, nicht mehr auf die Kraft zu einer öffentlichen Wirksamkeit rechnen dürfe. ו'ר. אמר אלי וג'ר. Und wie nach dem natürlichen Lauf der Dinge seine Wirksamkeit ein Ende gefunden hatte, so hat auch der ausdrückliche Wille Gottes derselben ein Ziel gesetzt.

נאמ'ר אֵלַי לֹא תַעֲבֹד אֶת־הַיַּרְדֵּן הַזֶּה ist der allgemeine Ausdruck für die öffentliche Wirksamkeit einer Volksleitung (siehe zu 4. V. M. 27, 17).

W. 3—5. ו'ר. אלדך וג'ר. ihr werdet mich nicht vermissen, es ist ja Gott und nicht ich, der deine eigentliche Führerschaft hat und dich auch in die bevorstehende neue Zukunft führt, und an meine Stelle hat Gott Josua bestimmt. Wie Gott euch den Sieg über die Völker verleiht, habt ihr an Sichon und Og bereits erfahren. Richtet euch nur in eurem Verfahren gegen sie ganz nach dem, was ich für eure Kriegszeit (Kap. 20, 10 f.) geboten.

9. Mosehe schrieb diese Lehre und übergab sie nun den Priestern, den Söhnen Levi's, welche die Lade des Gottesbundes trugen, und allen Ältesten Sistrals.

10. Und Mosehe gebot ihnen: Nach Ablauf von sieben Jahren, zur Zusammenkunftsbestimmungszeit des Erlassjahres, am Hüttenfeste,

9. ויכתב משה את־התורה הזאת ויתנה אל־הכהנים בני לוי הנשאים את־ארון ברית יהוה ואל־כל־זקני ישראל:

רביעי. 10. ויצו משה אותם לאמר מקץ שבע שנים במעד שנת השמטה בהג הסכות:

В. 9. ויכתב משה וגו'. Schon 2. В. М. 24, 7 u. 34, 27 hören wir, daß Moses Teile des göttlichen Gesetzes niedergeschrieben hatte. Jetzt aber, nachdem er auch alles seitdem Erfolge niedergeschrieben hatte und die Schrift der תורה für beendet hielt, übergab er sie den Priestern mit dem sich daran knüpfenden Gebote der siebenjährlichen Vorlesung daraus vor dem zum Feste versammelten Volke. Der Auftrag zur שרה, und diese noch der Thoraschrift anzufügen und damit die Thora zu schließen, ward ihm erst später В. 14 f. — לוי הנשאים. Die Bundeslade war sonst von den Leviten des Stammes Kehath zu tragen (4. В. М. 3, 31), und so heißen auch В. 25 die Leviten, הלויים נשאי ארון וגו'. Allein ausnahmsweise bei besonders hervorragender Gelegenheit wurde sie von Priestern getragen. So beim Durchzug durch den Jordan (Josua 3, 3 f.), bei der Umschreitung Jericho's (dasselbst 6, 6) und bei der endlichen Einbringung derselben in das Allerheiligste des von Salomo erbauten Tempels (Rdn. I. 8, 3; siehe Sota 33 b). Auch scheint der Moment der ersten Übergabe der Schrift der Thora an die Priester und Ältesten ein solcher gewesen zu sein, für welchen die כהנים mit dem ארון בריה ר' zu erscheinen hatten, und dies um so mehr, da sich daran eine Aufgabe knüpft, deren Ausführung einer Zeit angehörte, in welcher die Bundeslade und mit ihr auch diese von Moses gefertigte Schrift (В. 26) bereits eine von Gott erwählte Stätte hatte, wo sie unter Obhut der Priester und nicht mehr in Händen der Leviten war. Dies erklärt auch den Wechsel der Ausdrücke. Hier heißt es: אל הכהנים בני לוי הנשאים וגו', sie trugen nur in dem Augenblick die Lade. В. 25 heißen aber die Leviten נשאי ארון וגו', sie waren die ständigen Träger derselben. Daß dieser Moment Sota 33 b nicht mit aufgeführt ist, dürfte sich daraus erklären, daß dieses Erscheinen mit der Lade nur für den Augenblick und kein Tragen von Ort zu Ort war, daß eigentlich zu dem Beruf der Leviten gehörte.

В. 10. ויצו וגו'. wird durch שנת שמטה näher bestimmt, sowie durch הסכה במועד. Nach Ablauf von je sieben Jahren, und zwar nicht etwa von jetzt an gerechnet, sondern nach Ablauf jeder שמטה-Periode, in einer Moedzeit, und zwar nicht an dem das achte, d. i. das erste Jahr der neuen שמטה-Periode beginnenden ר' = Moed, sondern הסוכה, und zwar כל ישראל u. f. w. im Anfang des Festes. Zusammen also: מוצאי י"ט, am Ausgang des ersten Tages des Hüttenfestes des achten auf den Schluß des siebten folgenden Jahres (Sota 41 a). Diese einzelnen hervorgehobenen Zeitbestimmungen dürften aber sagen: במעד שנים במועד, je nach Ablauf von sieben Jahren und zu einer bestimmten Zeit. Nicht soll die hier vorgeschriebene Vorlesung aus der Thora die Gesetzeskenntnis im Volke vermitteln, diese soll ja täglich von jedem im gewöhnlichen häuslichen Kreise gepflegt werden, dafür heißt

12. Du hast dazu das Volk, die Männer und die Frauen und die Kinder zu versammeln und den zu dir eingetretenen Fremden, der in deinen Thoren, damit sie hören und damit sie lernen und Gott, euren Gott, fürchten und gewissenhaft erfüllen alle Worte dieser Lehre.

12. הַקְהֵל אֶת־הָעָם הָאֲנָשִׁים וְהַנְּשִׁים וְהַטַּף וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וּלְמַעַן יִרְאוּ וְיָדְאוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת־כְּלֵי־דְבַר יְהוָה הַזֶּה:

geschriebenen ס"ח zum ארון ausgesprochene Zweck: לער שם כך לער die Gestattung einer solchen Herausnahme voraussetzen. ר"ה שלא יהא הוספו. geht aber davon aus, daß das Betreten des ק"ק zu solchem Zwecke nicht gestattet war. Möglich wäre es dann auch, daß die B. 9 den כהנים בני לוי ס"ח, aus welcher, wie wir glauben, vorgelesen wurde, nicht die nach B. 25 neben die Bundeslade niederzuliegende, sondern eben die nach der citierten Überlieferung dem Stamme Levi bestimmte gewesen, wobei dann die erwähnte Schwierigkeit entfiel. Es könnte sodann das B. 14 b erwähnte עורה ספר eben dieses in der עורה zu den dort stattfindenden Vorlesungen aufbewahrte von Moses eigenhändig geschriebene Exemplar des Stammes Levi sein und von dessen Beschaffenheit נגלל להחלתו הוא auf das im ארון befindliche gleichartige geschlossen werden.

Auch Moed katan 18 b wird nach der Lesart des Jeruschalmi in der Mišchna ein ספר מונה היה בעורה שממנו היו מגיחים: ספר עורה genannt und erläutert Raschi: מנהגיהם. בל ספרי גולה. Eine andere Lesart liest dort עורה ספר. Jedenfalls dürfte während des ersten Tempels das in der עורה aufbewahrte eigenhändige Mosesexemplar dieselbe Bestimmung gehabt haben. So auch Jeruschalmi Sanhedrin II, 4. ומגידן אהו מספר. עורה על פי ב"ד של ע"א. Siehe zu Kap. 17, 18.

Es war der höchste Repräsentant der Nation, zur Zeit von Königen der König, welcher der Volksversammlung vorsah, und wurde nach Sota 41 a aus dem 5. B. M. vorgelesen: ויהי, שמע (Kap. 6, 4—9), מהחלת אלה הרברים עד שמע (Kap. 11, 13—21), אם שמע עשר העשר וְעַשְׂרָה לַעֲשֶׂר (Kap. 14, 22—29; Kap. 26, 12—15; beides wohl mit Hinblick auf die nun wieder beginnende מועד-Periode), פרשה המלך (Kap. 17, 14—20) הפרשה כל שגומר עד קללות וקללות עד שגומר כל הפרשה (Kap. 27, 1—26; Kap. 28, 1—69).

B. 12. Dieקהל ist eine גרמא שהומן גרמא, zu deren Erfüllung auch Frauen verpflichtet sind (siehe 3. B. M. S. 545). וגרך אשר בשעריך (siehe 2. B. M. S. 211).

למען ישמעו, sie hören hier in allgemeinsten Nationalversammlung die Göttlichkeit des Gesetzes und die Verpflichtung zu ihm durch die Nation selbst und deren höchsten Repräsentanten immer wiederkehrend aufs neue proklamiert und gewährleistet, des Gesetzes, das ein jeder zu Hause in vereinzelter Heimat in Händen hat, auf daß dieses im Gesamtverein erneute Bewußtsein sie dazu bringe, daß ילמדו, daß das immer fortschreitende Erlernen des Gesetzes ihnen ein erhöhtes Anliegen werde, ויראו וגו' und beides dieses הקהל hier und dieses ילמדו zu Hause, ihre Gottesfurcht durch die in größter Volksgemeinsamkeit erneute Beherzigung Gottes, als des gemeinsamen einen Geschickeslenfers und Thatenleiters in die Richtung hin stärke und steigere, לעשו ו. f. w., das ganze Gesetz treu und gewissenhaft zu erfüllen. Diese לעשו, das gewissenhafte Erfüllen des göttlichen Gesetzes ist das Hühziel, in welchem alle Ver-

13. Und auch ihre Kinder, die noch kein Verständnis haben, sollen hören und lernen, Gott, euren Gott, zu fürchten, alle Tage, die ihr auf dem Boden lebet, wohin ihr den Jarden überschreitet, ihn in Besitz zu nehmen.

14. Da sagte Gott zu Mosche: Siehe, deine Tage sind heran gekommen zu sterben; rufe Jehoschua und stellet euch im Zusammenkunftsbestimmungszelt hin, damit Ich ihn verpflichte. Mosche ging und Jehoschua und sie stellten sich hin im Zusammenkunftsbestimmungszelte.

13. וּבְנֵיהֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ יִשְׁמְעוּ
וְלָמְדוּ לִירְאֵה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם
כָּל־הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל־
הָאָדָמָה אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת־
הַנַּדְבָּר שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ: פ
חמישי (ששי). 14. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־
מֹשֶׁה הֲנִי קָרָב וְיָמֶיךָ לְמוֹת קָרָא אֶת־
יְהוֹשֻׁעַ וְהִתְיַצְּבוּ בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאַצְנִיבוּ
וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וַיְהוֹשֻׁעַ וַיִּתְיַצְּבוּ בְּאֹהֶל
מוֹעֵד:

anstaltungen der הורה gipfeln. Über das Verhältnis der Frauen zu הורה siehe zu Kap. 11, 19.

B. 13. וּבְנֵיהֶם וּגו' die Kinder, die noch kein Verständnis haben, durch das, was sie dort aus dem Gesetze hören, zum Studium und zur Erfüllung des Gesetzes zu gelangen, werden doch durch das gemeinsame Anhören des Gesetzes mit den Eltern in der großen allgemeinen Versammlung, schon durch den Eindruck, den die ehrfurchtsvoll aufstrebende Menge auf das Kindesgemüt macht, zur Gottesfurcht gebracht. Bei ihnen sind nicht למור ויראה drei getrennte Momente, sondern ליראה, durch das Anhören selbst lernen sie Gottesfurcht, ועשיה liegt ihnen jedoch noch ferne.

Nach ח"א, מברש"א ח"א zu Chagiga 3 a wären ידעו אשר לא ידעו א wären hier קטנים כניהם אשר לא ידעו אשר לא ידעו א wären hier קטנים כניהם, doch noch nicht die Reife der Erfüllungspflicht zugetraut werden könne, weshalb hier wohl von למור und יראה, aber noch nicht von לעשות שמירה gesprochen wird. Der Begriff טף im vorigen Verse umfasse aber selbst Kinder in noch früherer Altersstufe, weshalb dort in Chagiga die Frage sein konnte: טף למה באין, und die Antwort lautet: ליהן שבר. למביאייהו. Bei so kleinen Kindern liegt das Verdienst zunächst in den Großen, die sie mitbringen, und sich damit vor Gott mit ihren teuersten Pfändern um sein Gesetz sammeln, für welches sie einst ihre Kinder gewinnen und damit die Unvergänglichkeit des Gesetzes im jüdischen Kreise sichern sollen und wollen. In 18 b מ'סופרים ist dem noch beigefügt: והן לקבל שכר, und, daß auch für die Kleinen selbst das Mitgehen in die große הורה-Versammlung nicht ohne wohlthätigen Eindruck für ihr späteres Leben bliebe. Siehe den Kommentar יעקב נהלה daselbst.

B. 14. ויאמר וגו'. Während Moses seine Wirksamkeit als geschlossen betrachtet und bereits Abschiedsworte an das Volk und an Josua als seinen von Gott bereits (4. B. M. 27, 18) delegierten Nachfolger gerichtet und auch die Thoraschrift bereits den Priestern und Ältesten überliefert hatte, sollte Josuas von Gott ausgegangene Einsetzung zur Nachfolge Moses noch erst in einer dem ganzen Volke sichtbaren Weise beglaubigt, und Moses zugleich noch die Sendung werden, bei seinem Scheiden dem Volke eine שירה, ein „die Geschichtsereignisse aus Gott und Gott in den Ereignissen der Geschichte schauendes Lied“, zu hinterlassen, das, der Gesetzeschrift angefügt und dem Munde des Volkes überliefert, Israel das es immer wieder zu Gott und zu seinem Berufe zurückführende

15. Da ward Gott im Zelte sichtbar in einer Wolfensäule, und es stand die Wolfensäule am Eingang des Zeltes.

16. Da sprach Gott zu Mosche: Du legst dich nun nieder neben deine Väter, und auf steht dieses Volk, und, den Gottheiten des dem Lande fremden Unwesens, in dessen Mitte es dort kommt, nachhängend, wird es untreu und verläßt mich und zerstört meinen Bund, den ich mit ihm errichtet.

15. וַיֵּרָא יְהוָה בְּאֵהָל בְּעַמּוּד עָנָן
וַיַּעֲמֵד עַמּוּד הָעָנָן עַל־פֶּתַח הָאֵהָל:

16. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה הִנֵּה
שָׁכַב עַם־אֲבֹתֶיךָ וְקָם הָעָם הַזֶּה
וַיִּנְהוּ אֶת־חַרְבּוֹ וְאֶת־הַיָּד נָכַר־הָאָרֶץ אֲשֶׁר
הוּא בְּאֶשְׁמָהּ בְּקִרְבּוֹ וַעֲזָבוּנִי וְהִפְּרוּ
אֶת־בְּרִיתִי אֲשֶׁר בְּרַתִּי אִתּוֹ:

Bewußtsein von seiner Stellung und Sendung im menschengeschichtlichen Kreise und seiner dadurch bedingten Geschickeseigentümlichkeit unverlierbar sichern sollte.

הן: Du hast in ganz richtigem Gefühle gehandelt, deine Zeit zu scheiden ist da; jedoch rufe noch erst Josua, וְהוֹדוּ לַיהוָה: stellt euch beide meiner gewärtig. Vergl. 2. B. M. 33, 21 u. 34, 2; 4. B. M. 11, 16; 2. B. M. 2, 4 und sonst. ואצונו, diese Bestellung erfolgt erst im B. 23. Alles Vorangehende ist eine in Josuas Gegenwart an Moses gerichtete Gottesrede. Vergl. diesen ganzen Vorgang mit der ähnlichen Einsetzung der Ältesten zu Gehilfen Moses. 4. B. M. 11, 16 u. 17, insbesondere: וַיִּרְדְּהוּ וַיִּבְרָחַי עִמָּךְ: dort, wo das Gesetz und unsere Hingebung an das Gesetz und die durch beides bedingte schützende und segnende Gottesgegenwart in unserem Kreise, somit alles das seinen Ausdruck hatte, dem bis jetzt Moses Sendung geweiht war und das nun der Weiterfürsorge seines Nachfolgers übergeben werden sollte.

B. 15. כבוד ר', sonst nur ר' וירא ה', bezeichnet wohl die hohe Bedeutsamkeit des Momentes. על פתח האהל, man kann zweifelhaft sein, ob dies nicht über dem Eingang heißen solle, da am Eingang gewöhnlich ohne Präposition ausgedrückt wird. ועל מגדים, welche die Auffassung: am Eingang rechtfertigen würden. (Hohel. 7, 14) sind jedoch auch Beispiele, welche die Auffassung: am Eingang rechtfertigen würden. ויעמד הענן על פתח האהל, dadurch ward dem ganzen Volke sichtbar, daß im Tempelzelt Moses und Josua eine Anrede von Gott empfangen. Vergl. 2 B. M. 33, 9 u. 10.

B. 16. ויאמר וגו' ויקם: es wird dies nicht heimlich, als etwas zu Scheuendes thun. Es wird darin etwas ganz Berechtigtes finden, das man mit vollem Selbstgefühl in aufgerichteter Haltung üben mag. אחרי אלהי נכר הארץ (Prov. 8, 35) sind jedoch auch Beispiele, welche die Auffassung: am Eingang rechtfertigen würden. In Wahrheit ist es aber ein Unwesen, das dem Lande als jüdisches Land, als Land des Gottesgesetzes fremd bleiben sollte. בקרבו, da ארץ in der Regel weiblich ist, kann sich בקרבו nur auf נכר beziehen. Es meint, in dem Lande, wohin es gekommen, befinde es sich in der Mitte eines lokalen Götterregimes. Daher neigt es sich, zuerst ohne förmlich den Bund mit Gott zu brechen, diesem Götterwesen zu und bringt Gott seine Opfer im Heiligtum, erfüllt auch noch wohl Vorschriften seines Gesetzes, dient aber zugleich den Landesgöttern auf den Höhen. In Wahrheit aber ועזבוני, verläßt es damit Gott, והפירו, und bricht endlich den Bund mit dem Gesetze, zu welchem es sein

17. In dieser Zeit wird dann mein Zorn wider es rege werden, ich werde sie verlassen, mein Angesicht ihnen verbergen, so daß es der Vernichtung verfällt und viele Leiden und Nöten es treffen. In solcher Zeit wird es dann sagen: Fürwahr, weil mein Gott nicht in meiner Mitte ist, haben mich diese Leiden getroffen.

18. Und Ich, ich berge doch mein Angesicht in solcher Zeit nur all des Schlechten willen, das es gethan, da es sich anderen Göttern zugewendet.

17. וְחָרָה אַפְּי בּוֹ בְיוֹם-הַהוּא
וְעֹזְבֹתַיִם וְהִסְתַּרְתִּי פְנֵי מַהֵם וְהִנֵּה
לֹאֲכַל וּמְצֹאָהוּ רָעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת
וְאָמַר בְּיוֹם הַהוּא הֲלֹא עַל פְּרִיאֵן
אֱלֹהֵי בְקַרְבֵי מִצְאוֹנֵי הָרָעוֹת
הָאֵלֶּה:

18. וְאֶנְכִי הִסְתַּר אֶסְתִּיר פְּנֵי בְיוֹם
הַהוּא עַל כָּל-הָרָעָה אֲשֶׁר עָשָׂה כִי
כָּנָה אֶל-אֱלֹהִים אֲחֵרִים:

Bund mit Gott verpflichtet, und von dessen Erfüllung Gott vor seinem Eintritt in das Land seinen Beistand und seinen Segen im Lande abhängig gemacht (Kap. 28, 69 und 29, 8).

WB. 17 u. 18. והרה וגו'. וְעֹזְבֹתַיִם: ich überlasse sie sich selber, 'והסתרתי וגו', entziehe ihnen meine besondere Fürsorge, והיה לאכל, so fällt es von selbst den andern Völkern zur Beute. Israels staatlicher Untergang ist ein natürlicher Erfolg seiner sich selbst überlassenen Schwäche. Israels geschichtliches Dasein und Gedeihen ist das Werk der Wundermacht Gottes.

לא הערץ מפניהם כי. ומאמר ביום ההוא וגו'. וגו'. Es sagt nicht: ועל אשר, אלא: וְעֹזְבֹתַיִם וְהִסְתַּרְתִּי פְּנֵי מַהֵם, sondern: את הרע בעיני עשיתי. Nicht in seiner Wandlung, in Gottes Wandlung sucht es die Ursache seines Unglücks. Gott, den es trotz seiner Verirrungen noch glaubt, „seinen“ Gott nennen zu dürfen, und der ihm seinen Schutz und Beistand gegen die Völker zugesagt, erfüllt seine Zusage nicht mehr, sonst würden es solche Leiden nicht treffen. Es glaubt Gott, anklagen zu dürfen, und vergißt, sich anzuklagen, vergißt, auf die Ursachen zurückzugehen, weshalb Gott sich ihm nicht mehr als „seinen“ Gott bewährt, vergißt, daß

וּמִכִּי אֶסְתִּיר אֶסְתִּיר פְּנֵי וגו'. ומאמר הסתר אסתרתי פני וגו'. ומאמר הסתר אסתרתי פני וגו'. Es sagt nicht: ועל אשר, אלא: וְעֹזְבֹתַיִם וְהִסְתַּרְתִּי פְּנֵי מַהֵם, sondern: את הרע בעיני עשיתי. Nicht in seiner Wandlung, in Gottes Wandlung sucht es die Ursache seines Unglücks. Gott, den es trotz seiner Verirrungen noch glaubt, „seinen“ Gott nennen zu dürfen, und der ihm seinen Schutz und Beistand gegen die Völker zugesagt, erfüllt seine Zusage nicht mehr, sonst würden es solche Leiden nicht treffen. Es glaubt Gott, anklagen zu dürfen, und vergißt, sich anzuklagen, vergißt, auf die Ursachen zurückzugehen, weshalb Gott sich ihm nicht mehr als „seinen“ Gott bewährt, vergißt, daß

Gott nur darum in dieser Zeit ihm seine besondere Fürsorge entzieht, weil es seinen Wandel in so hohem Grade verschlechtert, כי פנה אל אלהים, hebt seine besondere Beziehung zu Israel nie mehr auf. Allein eben weil Er בקרבו ist, geht ihm keine Verirrung zum Schlechten hin, treffen es Leiden für Verirrungen, mit welchen es nur zu dem, nicht aber unter das sittliche Niveau der übrigen Völker hinabsinkt, מכל אהכם ידעתי מכל, משפחות האדמה על כן אפקד עליכם את כל עונותיכם (Amos 3, 2).

19. Und nun, schreibt euch auch diesen Gesang nieder und lehre ihn Siskraels Söhne, lege ihn in ihren Mund, damit dieser Gesang mir zum Zeugen wider Siskraels Söhne werde.

20. Wenn ich es zu dem Boden hinbringen werde, den ich seinen Vätern zugeschworen, der von Milch und Honig fließt, und es ißt und sättigt sich und wird feist, und wendet sich andern Göttern zu, sie dienen ihnen, höhnen mich und es zerstört meinen Bund:

19. וְעַתָּה כְּתוּבוּ לְכֶם אֶת־הַשִּׁירָה הַזֹּאת וְלַמָּדָה אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל שִׁמְרָהּ בְּפִיהֶם לְמַעַן תְּהִי־לִי הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְעֵד בְּכַנְיֵי יִשְׂרָאֵל:

שׁוּשִׁי (שְׁבִיעִי). 20. כִּי־אֲבִיאֲנֹו אֶל־הָאָרֶץ | אֲשֶׁר־נִשְׁבַּעְתִּי לְאֲבֹתָיו וְבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ וְאָכַל וְשָׁבַע וְדָשַׁן וַפְּנֵיהֶם אֶל־אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַעֲבָדוּם וְנִאֲצָנִי וְהִפַּר אֶת־בְּרִיתִי:

В. 19. ועתה וגו'. Damit ihm nun stets die Antwort auf eine solche Klage zur Hand sei, damit, wenn je die Leiden, von denen es betroffen wird, es die besondere schützende Gottesführung vermissen lassen und ihm die Klage in den Mund legen: הלא על כי אין אלרי בקרבי מצאוני הרעות האלה, ihm die Gottesantwort nicht fehle, die es auf die wahre Ursache seines Unglücks zurückführe, dazu die Sירה הואח, damit diese Sירה einer jeden solchen Klage gegenüber als Zeuge für Gott mit Gottes Gegenklage entgetrete, הלא היתה לי הSירה הואח לעד בכני ישראל. Diese ganze Sירה ist nichts als eine Antwort auf die aus einer Leidenszeit aufsteigende Klage הלא על כי אין אלרי בקרבי וגו'.

Nedarim 38 a wird in der Zweckbeifügung unseres Satzes: למען תהיה לי הSירה, sich Kchבו לכם את הSירה הואח, das Gebot nachgewiesen, daß das Gebot die Sירה hinaus auf die ganze Tורה, deren abschließendes Nachwort die Sירה bildet, erstrecke; denn, erläutert ר"ן daselbst, איכא סהדותא איכא, was wäre damit für ein Zeugnis gegeben! Die Sירה sichert doch nur das Bewußtsein im allgemeinen, daß unser Wohl und Wehe durch Erfüllung der uns von Gott erteilten Aufgabe bedingt sei, diese Aufgabe selbst ist aber nur aus der Kenntnis des ganzen Gesetzes zu schöpfen. Wird doch auch das, was hier zunächst von der Sירה ausgesagt ist, В. 26 von der ganzen Tורה-Schrift ausgesprochen. לקח את ספר התורה הוה וגו' וזיה שם כך לעד. Zu der That wird auch Sanhedrin 21 b an dem Gebote: למען תהיה לכם את הSירה, die allgemeine Sירה für jeden gelehrt, eine forrekte Abschrift der ganzen Tורה zu veranstalten — אע"פ שנהניו לו אבותיו לאדם ס"ת מצוה לכתוב משלו שנאמר ועתה כתבו לכם את הSירה (VII, 1 ה' ס"ה) רמ"ב. לפי שאין כותבין התורה: die Sירה ausgesprochene Gebot: פרשויה פרשויה, weil ein bruchstückweises Schreiben der Tורה nicht zulässig wäre (siehe zu В. 26. — Über diese Motivierung siehe jedoch: תשובה ושאנת אר"י ס"י לה' und 1. Вд. 67, 126 und 128).

Die wesentlichsten Vorschriften über ס"ת haben wir bereits im Zusammenhange mit הפלגן zu Kap. 6, 9 betrachtet (siehe daselbst).

ВВ. 20 u. 21. כי אביאנו וגו' והיה וגו'. Die beiden Verse bilden ein Satzgefüge. Daß der Abfall mit seinen Folgen bevorstehe, ist ВВ. 16—18 ausgesprochen. Hier wird nun gesagt, welche Wirkung die Sירה für die zu erwartende Zukunft haben werde. Wenn nun die eben vorausgesehene Zukunft, der Abfall und die Leiden, ein-

22. Und Mose schrieb an diesen Tage diesen Gesang und lehrte ihn Sistrals Söhne.

22. ויכתב משה את השירה
הזאת ביום ההוא וילמדנה את בני
ישראל:

schlaf zu schlafen, aber sein Herz bleibt wach. Wenn auch zu Atomen durch alle Enden zerfließt, wenn auch zeitlich seinem hohen Berufe absterbend, ein geistiges Element אשר bleibt unverlierbar sein eigen, das „Buch der Bücher“ bleibt sein ewiges Ureigentum, und der Geist, der zu ihm daraus spricht, er wird sein Wanderlied in seinen Wanderrasten durch die Zeiten כביו מוגרי, er wird sein Nachtgesang in den Nächten seiner Exilesleiden עמי ובלילה שירה, bis er einft mit weckender Sangesmacht alle schlummernden Geister, alle ersterbenden Gemüther der alten Wahrheit mit frischem Lebensmut zuführt, und aus dem Grabe der Vergangenheit das „Volk der Bibel“ zu neuverjüngtem Leben ersteht. וענה השירה הזאת לפני לער כי לא השכח מפי זרעו.

כי ידעהי את יצרו וגו' — Das, was das Menscheninnere an Gedanken, Vorstellungen, Wünschen, frei gestaltet, die dann die Leiter seiner Handlungen werden. Siehe 1. B. M. 8, 21. Welche Richtung von seinem Innern zu erwarten ist, das hat es bereits in seiner vierzigjährigen Wanderung in Gutem und Schlechtem gezeigt. Es ist schwer für das Gute dauernd zu gewinnen und behält selbst im tiefsten Verfall einen Zusammenhang mit dem Guten, von dem aus seine Wiedererhebung zu erwarten ist. Sowohl das ופנה אל אלהים אהרים als das לא השכח מפי זרעו liegt bereits in seiner Gegenwart klar. Daher die Bestimmung der שירה.

B. 22. ויכתב משה wahrscheinlich unter Assistenz, jedenfalls im Beisein Josuas. Nach der Stellung des Satzes bildet dieses Schreiben und Lehren in Gegenwart oder Mitwirken Josuas einen integrierenden Teil des Aktes seiner Bestellung. Wir haben bereits darauf hingewiesen, wie auch die Einsetzung der זקנים durch eine in ihrer Gegenwart an Moses gerichtete Auredede sich vollzog 4. B. M. 11, 16 u. 17. Die hier Verse 16—21 an Moses gerichtete Rede enthält aber die von seinem Nachfolger zu herbeizugenden bedeutendsten Momente.

Sie zeigte ihm die sittlichen Gefahren, denen sein Volk entgegenging, denen nach Kräften entgegenzuwirken ihm ein noch ernsteres Anliegen als die Eroberung und Verteilung des Landes werde sein müssen, da Eroberung und Land illusorisch werden, wenn Israel in der Treue gegen Gott und sein Gesetz schwanke wird.

Sie zeigte ihm „Lernen“, die Pflege der Kenntnis und des Verständnisses der תורה im Volke als das wichtigste, ja einzige Mittel, Israel bei dieser Treue zu erhalten und zu ihr aus jeder Verirrung zurückzuführen, und zwar nicht nur Pflege der Kenntnis und des Verständnisses der מצות, sondern auch der שירה, Pflege des Geistes dieser מצות, Pflege des lebendigen Bewußtseins von der eigenartigen, großartigen Stellung und Sendung Israels inmitten der Menschheit mit diesen מצות, auf daß die Pflege dieses geistigen Mittels, die Gewinnung und Heranbildung aller Schichten des Volkes für Kenntnis und Wissenschaft der תורה, sein allererstes unausgesetztes Augenmerk sein möge.

Sie zeigte ihm aber in allererster Linie das für jeden Führer des jüdischen Volkes unerläßliche Erfordernis, vor keiner Zeit des Treubruchs gegen Gott und der Abirung von seinem Gesetze zurückzuschrecken. In jeder Zeit ruhig und fest, bewußtvoll und ernst die ihm von Gott anvertraute Standarte des Gesetzes hochzuhalten, wissend, daß es nie seine Aufgabe sein könne, Gottes Gesetz nach der jedesmaligen Verirrungsschwäche des Volkes herabzustimmen, daß über jede Verirrungszeit hinaus das Gesetz eines kommenden

23. Jehoschua aber verpflichtete Er und sagte: Sei fest und stark! denn du sollst Zisraels Söhne zu dem Lande hin, welches ich ihnen zugeschworen, bringen, und Ich werde mit dir sein.

24. Darauf war es, als Mosche vollendet hatte die Worte dieser Lehre in ein Buch bis ganz zu Ende niederzuschreiben,

25. gebot Mosche den Leviten, den Trägern der Lade des Gottesbundes:

26. Nehmet dieses Buch der Lehre und leget es der Lade des Bundes Gottes, eures Gottes, zur Seite; dort soll es wider dich zum Zeugen bleiben.

23. וַיִּצְוֵנוּ אֶת־יְהוֹשֻׁעַ בְּנִנוֹן וַיֹּאמֶר
תָּוֶן וַיֵּאמֶן בְּי אֹתָהּ תָּבִיא אֶת־בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־נִשְׁבַּעְתִּי
לָהֶם וְאֵנֹכִי אֶהְיֶה עִמָּךְ:

24. וַיְהִי | בְּבִלְוַת מֹשֶׁה לְכַתֹּב
אֶת־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה־הַזֹּאת עַל־סֵפֶר
עַד הַמָּסֹס: שְׁבִיעִי.

25. וַיִּצַּו מֹשֶׁה אֶת־הַלְוִיִּם נְשָׂאֵי
אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה לֵאמֹר:

26. לָקַח אֶת סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה
וְשִׂמְתֶם אֹתוֹ מִצַּד אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה
אֱלֹהֵיכֶם וְהָיָה שָׁם בְּךָ לְעֵד:

Geschlechtes harre, das zu Gott und seinem Gesetz in hingebungsvoller Treue zurückkehren werde, und für welches die Führer aller Zeiten die Wahrheit von dem Gesetze intakt und in wie vielen oder wenigen empfänglichen Gemütern in treuem Bewußtsein für die Zukunft zu erhalten haben, der Verheißung vertrauend, ורעו מפי זרעו, כי לא השכח מפי זרעו.

Die durch Moses zu überbringenden Gesetze waren, wie aus 2. B. M. 24, 3 u. 4, sowie 34, 31 u. 32 ersichtlich, zuerst mündlich dem Volke mitgeteilt, bevor sie in schriftlicher Abfassung festgehalten wurden, bei ihnen liegt der Schwerpunkt im Mündlichen, und haben wir bereits zu 2. B. M. 21, 1 das Verhältnis der Schrift zu der mündlichen Überlieferung anzudeuten versucht. Sירה aber, der Inhalt des gottschauenden Gesanges, ist vollständig in dem Schriftlichen gegeben. Hier ging die Schrift der mündlichen Belehrung zum richtigen Verständnis voran.

B. 23. ויצו וגו'. Alles vorstehend in Josuas Beisein an Moses und durch Moses Vollzogene begründete Josuas Einsetzung und folgte darauf dessen direkte Verpflichtung durch Gott. כי אתה תביא את העם. Moses hatte, wie Sanhedrin 8 a bemerkt wird, in seiner Anrede an Josua B. 7, העם, אתה הבוא את העם, und hatte damit Josua sich nur in Gemeinsamkeit mit dem Volke und dessen Ältesten denken lassen, אהה והוקנים שברור; Gottes Anrede betonte aber den Grundsatz, daß die Oberleitung jeder Zeit nur einer haben könne, בכר אחד לדור ואין שני דברין לדור, daher: אתה תביא וגו'.

B. 24. שירה ער חמם durch Hinzufügung auch der שירה.

B. 25. ויצו משה וגו', siehe zu S. 9.

B. 26. לקח וגו'. Wir haben bereits zu B. 10 erwähnt, daß nach רבה רבה דברים vor seinem Ende außer diesem im Allerheiligsten zu bewahrenden jedem Stamme ein von seiner Hand geschriebenes Exemplar der Tורה übergab. Wir haben an einem anderen Orte darauf hingewiesen, wie somit das Gesetz dem Volke bereits vierzig Jahre in mündlicher Überlieferung vollständig bekannt gewesen, bevor es ihm in schriftlicher Abfassung übergeben wurde. Die Gittin 60 a im Anschluß an diesen B. 26 לקח אתה הוה, ההומה ניהנה oder תורה מגלה מגלה ניהנה, ספר ההורה הוה,

27. Denn ich kenne deinen Ungehorsam und deinen harten Nacken. Siehe, während ich noch jetzt im Leben bei euch bin, wart ihr ungehorsam mit Gott, und nun gar nach meinem Tode!

28. Versammelt zu mir her alle Ältesten eurer Stämme und eure Amtleute, vor ihren Ohren will ich diese Worte sprechen und will den Himmel und die Erde zu Zeugen wider sie bestellen.

27. כִּי אֲנֹכִי יָדַעְתִּי אֶת־מִרְיָךְ
וְאֶת־עֲרִפְךָ הַקָּשָׁה הָיוּ בְעוֹדְנֵי חַי
עִמָּכֶם הַיּוֹם מִמֵּרִים הֵייתֶם עִם־יְהוָה
וְאַף כִּי־אַתְּהִרִי מוֹתִי: מִפְּטֵר.

28. הִקְהִילוּ אֵלַי אֶת־כָּל־זְקֵנֵי
שְׁבָטֵיכֶם וְשֹׁטְרֵיכֶם וְאַדְבָּרְהָה
בְּאָזְנוֹתֵיכֶם אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
וְאֶעֱיֶדְהָ בָּם אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ:

berührt diese von uns hervorgehobene Thatsache in keiner Weise. Nach der ganzen dortigen Verhandlung und der Auffassung der Kommentare ist dort nicht die Frage, wie die Gesetzeschrift dem Volke übergeben, sondern wie dieselbe von Moses angefertigt worden, ob bruchstückweise, מגלה מגלה, sofort nach jeder ihm gewordenen Offenbarung eines Gesetzes, oder ההימרה in einheitlich geschlossenem Zusammenhange. Siehe הוספנו und die Supercommentare daselbst. (Nur zu den פרשיות שמה erwähnt Rashi: (נאמרו ונכתבו ונמסרו). Der Ausdruck נִיחַנָה dürfte sich demnach auf das Niederlegen der Gesetzeschrift in oder neben die Lade im Allerheiligsten beziehen. Siehe Jeruschalmi Sota 8, 3 Ende, ר"ה על דעתיה דר"מ den Kommentar, מראה הפנים daselbst. ועוד אפשר וזה ג'לע'ד עיקר שלשון נתינה כאן אינו מיד משה לישראל אלא מהי"ב למשה דומיא דלשון מתן תורה ולפי שמשא לא כתב התורה מפי עצמו אלא מפי הב"ה יקרא אליו והוא כוחב על ספר בריו על כן כתיבה כזו נתינה קרו לה כלומר נתנה התורה ככתב, הדע דרק מכתיבה מיירי החם דאי לא כן אלא נתינה דווקא קאמר ארבעי אליבא דמאן דאמר חתומה נתינה או דלמא כיון דלא אפשר כתיבין דלא הוי אלא היחר דרבנן משום עת לעשות וגו' לימא או דלמא כיון דרק נתינה חתומה והכתיבה היחה מגלה מגלה כחבינן דהוי היחר אפי' דאורי'. וכן היכא מוכח מקרא כמגילה ספר כתב עלי דמגלה מגלה נתינה דלמא משום הכי נקראה תורה מגלה כיון דנכתבה מגלה מגלה אע"פ דנתינה חתומה אלא ודאי כל נתינה בסוגיא זו כתיבה היא כנ"ל.

27. Nach B. B. 14 a innerhalb der Lade den Tafeln zur Seite, und wäre dann nach der zitierten Stelle Jeruschalmi Sota, hier die Bestimmung der dort niederzulegenden עדות begriffen, wie denn ja auch hier die Bestimmung der dort niederzulegenden ע"ס: ער zu sein ausgesprochen ist. Nach B. B. daselbst hatte jedoch dem Wortlaute gemäßer die ע"ס nicht im ארון, sondern auf einer an der Seite deselben vorspringenden Unterlage ihre Stelle.

27. So auch Kap. 9, 7 u. 24. Wie dort bemerkt, heißt jemandem ungehorsam sein — אה — מרה ב — אה. עם ר' bezeichnet aber nicht den Gegensatz, sondern die Verbindung mit Gott, und drückt עם ר' eben die oben durch das ופנה וגו' und השכח וגו' כי לא ausgesprochene Doppelseite des Charakters aus, den das Volk bereits unter der ganzen Führung Moses bewährt hatte. Sie waren nie unterschieden in der Treue und auch ihr Abfall war nie ein vollendeter. עם ר' waren sie immer in irgend einer Beziehung, und auch als ממרים blieben sie noch in einer Beziehung עם ר'. Darin, wie bereits oben bemerkt, liegt alles Trübe und alles Tröstliche für Israels Wanderung durch die Zeiten.

28. ובעידה כם וגו'. Siehe zu Kap. 30, 19.

29. Denn ich weiß es, nach meinem Tode werdet ihr sehr in Verderbnis geraten, werdet von dem Wege, den ich euch geboten habe, abweichen, und es trifft euch das Unglück am Ende der Tage, wenn ihr, was in Gottes Augen schlecht ist, übet, ihn durch eure Handlungen zu erzürnen.

30. Mose sprach vor den Ohren der ganzen Versammlung Jisraels die Worte dieses Gesanges bis zu Ende.

29. כִּי יָדַעְתִּי אַחֲרַי מוֹתִי כִּי הַשָּׁמַיִת תִּשְׁחָתוּן וְסַרְתֶּם מִן־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֶתְכֶם וְקִרְאת אֶתְכֶם הָרָעָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים כִּי־תַעֲשׂוּ אֶת־הָרַע בְּעֵינַי יְהוָה לְהַכְעִיֵּסוּ בְּמַעֲשֵׂה יְדֵיכֶם:

30. וַיִּדְבֹר מֹשֶׁה בְּאָזְנֵי כָל־קְהַל יִשְׂרָאֵל אֶת־דְּבָרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת עַד הַיָּמִים: פ

B. 29. כִּי יִדַעְתִּי וְגו'. Sofort nach meinem Ableben wird das Verderben bei euch beginnen und werdet ihr von dem Wege eurer Pflicht abweichen, und dann in späteren Zeiten, wenn sich euer Geschick vollendet, wird euch Unglück treffen, weil ihr dazu kommt, prinzipiell dem Willen Gottes entgegen zu handeln.

Nichts dürfte wohl also die Göttlichkeit der Sendung Mosis konstatieren, als das rückblickende und vorausblickende Geständnis und Bewußtsein, das sich in diesen BB. 27 bis 29 ausspricht. Wäre das „mosaische“ Gesetz in der That nur Moses Gesetz, keinen größeren Thoren hätte doch die Erde gezeugt, als eben „diesen Mann Moses!“ Wo gäbe es — menschlich genommen — eine größere Thorheit als Gesetze zu geben, die sich in so vollendetem Gegensatz und Widerspruch zu den Anschauungen und Neigungen des Volkes, für welches sie bestimmt sind, befinden, daß sich der Gesetzgeber vollkommen bewußt ist, noch auf Jahrhunderte hinaus werde das Volk nicht in das Gesetz und das Gesetz nicht in das Volk sich hineingelebt haben! Und für das dennoch endliche Erreichen des beabsichtigten Zweckes keine anderen Garanten bestellen, als — Himmel und Erde, und kein anderes Mittel, als — das Buch des Gesetzes selbst und seine Lehre, die dennoch Kind und Kindeskindern dieses Volkes nicht verloren gehen werden, כִּי לֹא הִשְׁכַּח מִפִּי יָרְעוּ!

Und wenn wir nun nach Jahrtausenden zurücksehauhen auf die nun vergangenen Jahrtausende dieses Volkes und dieses „Buches Mosis“, wie sich da alles im Laufe der Zeiten verwirklicht, wie sich doch endlich, und eben in Zeiten der schwersten Leiden, dieses Volk sich mit diesem Gesetze so innig vermählt, daß es um dieses Gesetzes willen ein weltgeschichtliches Martyrium sonder gleichen bestanden, und dieses Gesetz die Adlerflügel geworden, auf welchen Gottes Waltung es über alle Prüfungen hinaus inmitten einer Feindschaft und Hohn, Verkennung und Verkümmern ihm bietenden Welt zu immer neu sich verjüngender Geistes- und Lebenskraft getragen, und zugleich der Licht- und Wahrheitsquell geworden, aus welchem die Völker, unter die es Gott um seiner Untreue willen zerstreut, getrunken und — trinken, und noch heute der Lebensbaum ist, dessen Saaten in Erkenntnis und Leben, bewußt und unbewußt, durch seine zerstreuten Söhne in den Zukunftstader der Staaten und Völker getragen, immer mehr für das Gesamtheit aller aufgehen, also, daß das „Jisrael“ der Blüte zu einem „Jisreel“ des Exils (Hosea 1, 4) geworden, und sich das Stichwort der jüdischen Geschichte וַיַּעֲרֹבוּ בְּגוֹיִם וַיִּלְמְדוּ וְיַחְזִיקוּ מִמַּעֲשֵׂיהֶם doppelseinig also erfüllt, daß rückblickend der Gedanke wohl nahe liegt, eben um der Doppelseitigkeit seiner Anlagen, des מְמַרְסֵי הַיְיָ עִם ר' ד, des אל אלהים, des

3. Denn, es ist Gottes Name, den ich verkünde,
Unserem Gotte gebet die Größe!
4. Der Hort, vollkommen ist sein Wirten,

3. כִּי שֵׁם יְהוָה אֶקְרָא
הָבו גְדֹל לְאֱלֹהֵינוּ:
4. הַצּוֹר הַתָּמִים פְּעֵלוֹ

Saaten des Lichts und der Wärme, der Erkenntnis und des Lebens aufgehen können, und daß seine Verheißungen, erfrischend wie der Tau, sein Volk immer wieder belebend aufrichten und aufrecht erhalten werden in den schweren Gängen, die ihm bevorstehen; daß beide reinigend wie Schauerstürme über die Flur hin und endlich befruchtend wie reiche Regenfälle aufs Kraut sich bewähren werden.

W. 3. „כי שם ד' וגו'“, denn es ist nicht sein Wort, das er zu sprechen habe, er ist es nicht, in dessen Namen er Himmel und Erde auffordere, es ist Gott, dessen Name, dessen der menschlichen Erkenntnis zugängliche Weltungsweisen (vergl. 2. W. M. 33, 19) er verkündet; Ihm, seinem und ihrem Meister, sollen sie die Größe geben, הָבו גְדֹל, in Seinem Namen erwartet er die Mitwirkung zu seinem Werk.

Die ersten drei Verse sind Einleitung zum „Hort“-Wort, das mit dem folgenden Verse beginnt. Berachoth 21a wird an diesem „Hort“-Wort, ברכה הורה לפניו, die Vorschrift der Bרכה, der vor dem Lesen aus der Thora zu sprechenden Beracha gelehrt. Wie Moses hier, bevor er das Gotteswort der שירה begann, deren Bedeutung als Gotteswort, als Verkündung seines Namens aussprach, und damit die Aufforderung an seine Hörer verband, in diesem Sinne sein Wort anzuhören, und dies durch huldigende Hingebung an Gott zu betätigen, הָבו גְדֹל לְאֱלֹהֵינוּ, so ist ja in Wahrheit die ganze תורה eine „Verkündung des Gottesnamens“, die Offenbarung Gottes in der Welt, in der Menschheit, in Israel und in dem von Israel zu gestaltenden Leben, und namentlich wer hintritt zum Lesen und Vorlesen der Thora im Kreise seiner Genossen, spricht zuvor es aus, daß es Hורתו, daß es die Gotteslehre sei, daß Er sie uns gegeben, und wie er selber in ברוך die Huldigung des Gehorsams an den Geber dieses Gesetzes ausspricht, so fordert er auch die zuhörenden Genossen zu gleicher ברוך-Huldigung auf: הָבו גְדֹל לְאֱלֹהֵינוּ ganz gleichbedeutend mit dem המבורך ד' המבורך. Ebenso wird Zoma 37a überhaupt hieran gelehrt, einem den Gottesnamen verkündenden Ausdruck mit dem huldigenden Worte ועד מלכותו לעולם ועד begegnen. (Siehe Maschi Berachoth daselbst; vergleiche zu 5. W. M. 8, 10; 4. W. M. S. 82.) „וכן איחא במכלחא פ' בא וז"ל: אין לי אלא אכילה וכו' רבי חנינא וכו' אומר כי שם ד' אקרא מוזן שטען ברכה לפניו ולאחריו הורה מנין וכו' רבי חנינא וכו' אומר כי שם ד' אקרא זה המברך הָבו גְדֹל לְאֱלֹהֵינוּ אלו העונין אחריו ומה הן עונין אחריו ברוך ד' המברך לע"ו. והנה הרמב"ן בהשגותיו על הרמב"ם בס' המצות על מצות עשה לפי דעתו השיג עליו במצוה טו' על שלא חשב ברכה התורה לפניו שהיא דאוריהא על פי סוגיא הנ"ל ובעל מגלת אסתר לא מצא להליץ בעד הרמב"ם אם לא שחשב שמדרש הנ"ל בזה הפסוק הוא על דרך אסמכתא כלבד אמנם עליו להביא ראיה עכ"ל. ולענ"ד אפשר ראיה גדולה להרמב"ם דהא לכאורה הדבר ברור מתוך המכלחא ומתוך הסוגיא שמדרש הזה לא מיירי כי אם מקריאת התורה בצבור דהא רק בצבור יש עונין אחריו לדרוש בזה הָבו גְדֹל לְאֱלֹהֵינוּ ורק בצבור יש ברכה לאחריה שרועה ללמוד הש"ם מקו"ע"ש והנה קריאת התורה בצבור גופה אינה אלא דרבנן — אם לא בפ' זכור והקהל — אחר זמן מצאתי אשר גם מעדני י"ט פ"ק דברכות סי' יג מוכיח הסוגיא לא מיירי כי אם בצבור ומשום הכי הדרשא רק אסמכתא ע"ש.

W. 4. „הצור וגו'“. Mit diesem Worte beginnt die eigentliche שירה. צור als bildliche Bezeichnung Gottes kehrt wiederholt in dieser שירה wieder und erscheint als

Demn alle seine Wege sind Rechtswaltung;
 Ein Gott des Vertrauens und keiner
 Gewalt,
 Gerecht und gerad' ist Er.

כי כל דרכיו משפט
 אל אמונה ואין עול
 צדיק וישר הוא:

Charakteristischer Begriff derselben. Der erste Gedanke, man kann sagen, der Grundgedanke der hier beginnenden 'ד קריאה שם 'ר (צ nach einigen hier auch mit großem צ). Nach der Auffassung der Weisen im ספרי liegt in צור der Doppelgedanke: ההקיק, der Starke, und: הצייר, der Bildner. In der That, wenn צור in der gewöhnlichen Bedeutung als Fels das natürliche Bild des Festen, Starken, Unveränderlichen und Unüberwindlichen und so den Ausdruck für den stärksten und zuverlässigsten Halt und Schutz bietet, so liegt doch schon in der Verbalbedeutung der Wurzel צור eine zwiefache Bethätigung der im Substantiv צור vergegenwärtigten Stärke. צור heißt als Verbum meistens: belagern, einengen, somit die Stärke in einer festen Umschänkung, Einschließung äußern. צור אל עיר (5. B. M. 20, 19) מצור, Belagerung und Belagerungswerkzeug (dasselbst 19, 20), auch in schützendem Sinne: ערי מצורה (Chron. II, 11, 21) feste Städte, ähnlich wie מצודה, von צור fangen, sowohl den festen Platz bedeutet, in welchen man jemanden zur Gefangennehmung, als auch in welchen jemand sich selbst zur Verteidigung einschließt. צור heißt aber auch bilden, formen. ויצר אותו בחרט (2. B. M. 32, 4), צורה, צורה הבית, צורהו, צורהו (Ezechiel 43, 11). Ist doch auch ein jedes Formen, Bilden, die feste, bleibende Beschränkung des Stoffes in zweckentsprechende begrenzende Umrisse. צור als Substantiv kommt daher auch außer der Bedeutung Fels als Ausdruck dieses zwiefachen Begriffes der unveränderlichen Festigkeit und der alle anderen Stoffe bewältigenden Härte vor. Ps. 49, 15 bedeutet צור das dem Menschen inwohnende der Verwesung nicht erliegende unsterbliche Teil: וצורם לבלות שאול כובול לו, und ihr unsterbliches Wesen ist bestimmt, selbst die Gruft zu überdauern, daß dieses ihm keine Stätte sei. Psalm 89, 44 bezeichnet es die harte Schärfe des Schwertes: אף חרבו. Du lässest die Schärfe seines Schwertes zurückprallen, d. i. du nimmst ihm die schneidende Kraft. Auf Gott übertragen ist צור bildlicher Ausdruck für das Unveränderliche und das absolut Bewältigende. Er ist der absolute Urgrund alles Seins und aller Art des Seins. Was er zum Sein bestimmt, findet in Ihm seinen ewigen Halt, und jede von Ihm beabsichtigte Gestaltung gelangt mit absoluter Gewißheit zur Verwirklichung. Daher Jesaias 26, 4 der Sag: בטחו בר' ערי. Der zweibuchstabige Gottesname drückt, wie wir dies zu 2. B. M. 15, 2 bemerkt, die sich in siegreicher Bewältigung alles Entgegenstehenden zeigende Gotteskraft aus. Wäre dies die einzige Weise der Gotteswaltung, es würden alle Gestaltungen auf Erden dem Ideale des göttlichen Willens sofort und unwandelbar entsprechen. Sie wären eben das Produkt der unwiderstehlichen göttlichen Willensmacht. Allein, es hat Gott mit der dem Menschen verliehenen Willensfreiheit die Gestaltung Seiner Ziele einer erst in freier Entwicklung, aber darum nicht minder mit absoluter Gewißheit sich verwirklichenden Zukunft — wie dies der vierbuchstabige Name bezeichnet — überwiesen. Daher: „vertrauet auf Gott bis zum endlichen Ziele; denn in 'ד יה' liegt der ewige Halt beider Welten“, der jetzigen mit allen ihr noch anhaftenden Unvollkommenheiten, und der einstigen des verwirklichten Gottesideales auf Erden. In Beziehung zu Israel spricht daher die Bezeichnung Gottes als צור die doppelte Gewißheit aus. Israel hat in Gott den ewigen Halt seines geschichtlichen Daseins. Gott will, daß es sei, darum geht es nimmer verloren. Allein Gott will auch eine bestimmte Art

seines Seins, die Er ihm in seinem Gesetze offenbart. Diesen Anforderungen kann sich Israel nimmer entziehen. Sie sind ebenso unwandelbar wie Gottes Sein und Wollen. Und welche Geschickeswandelungen Israel auch durchzumachen hat, sie haben alle die endliche Verwirklichung dieser Gottesbestimmungen an Israel und durch Israel zum Ziele, sie sind eben nichts als die gestaltenden Hammerschläge der unwiderstehlichen Gestaltungs- kraft der göttlichen Waltung, כי ביה ר' צור עולמים (vergl. zu 4. B. M. 8, 4). — Daher der Name שירה האוינו der Charakteristikon der שירה האוינו, in ihm liegt der Schlüssel dieses Gottes Waltungen an Israel, mit Israel und durch Israel schauend offenbarenden Gesanges. —

המים פעלו. Die nach vorstehendem von den Weisen gelehrte Auffassung des Begriffes צור in aktiver Bedeutung einer gestaltenden Thätigkeit findet ihre Bestätigung in der vom צור prädicirten Aussage: המים פעלו, womit ja eben eine Eigenschaft von seiner Thätigkeit ausgesagt wird. פועל ist nicht nur das Objekt, das Produkt einer schaffenden Thätigkeit: das Werk, sondern auch die schaffende Thätigkeit selbst: das Thun, das Wirken. So Prov. 20, 11 u. 21, 8; Job, 34, 11 und Ruth 2, 12. המים ist seiner Grundbedeutung nach wesentlich: das Abgeschlossene, Fertige, an dem nichts fehlt (siehe zu 1. B. M. 17, 1). Es wird hier vom צור עולמים ausgesagt, daß, wemgleich im Verhältnis zu dem zu erreichenden Endziel eine noch in Gestaltung begriffene Gegenwart unvollendet, unvollkommen erscheint, das gestaltende Wirken Gottes doch in jedem Stadium des Schaffens ein abgeschlossenes, höchst vollendetes ist. Das Wirken Gottes ist nicht wie das menschliche Thun ein aus lauter Unvollkommenheiten sich Zusammen- setzendes, mühsam sich ergänzend und korrigierend einer Vollendung Zustrebendes. In welchem Momente man das Walten Gottes erfassen möchte, in jedem ist ein Vollendetes, Abgeschlossenes, dem Momente vollkommen Entsprechendes. Während das menschliche Thun in lauter Unvollkommenheiten sich fortbewegt, schreitet Gottes Walten in lauter Unvollkommenheiten fort.

משפט, כי כל דרכיו משפט, denn alle seine Wege, nicht nur das letzte Ziel, sind משפט: die Ausübung des Rechts, die Verwirklichung dessen, was in jedem Momente dem von seinem Walten Betroffenen gemäß ist. דרכיו sind wesentlich die Weisen der göttlichen Waltung mit seinen Geschöpfen, insbesondere dem Menschen (siehe 2. B. M. 33, 13). Pf. 145, 7 heißt es: צדיק ר' בכל דרכיו וחסיד בכל מעשיו. Alle Geschöpfe Gottes sind ein Produkt der göttlichen Liebe, keines hat aus sich einen Anspruch auf das, was es ist und anstrebt. Sein ganzes Dasein ist ja eine freie Spende der schaffenden Gottes- liebe. Und doch behandelt es Gott, als ob es einen Anspruch auf Dasein und Wohl- sein hätte. Die erste Verleihung seiner schaffenden Liebe war eben dieser Anspruch. — אל אמונה, er ist ein Gott, dem man vertrauen kann, der keinen verläßt, der eben als צור in seiner Unveränderlichkeit immer derselbe bleibt und, auch wo er Gericht übt, nicht nur objektiv dem Rechte gerecht wird, sondern nur das Beste dessen bewirkt, der von seinem משפט betroffen wird. — ואין עול, nie übt er seine Macht an einem Geschöpf lediglich um seine Macht zu üben. So verschwindend klein die Machtsumme der ganzen Welt gegen ihren Schöpfer und Meister ist, so wird doch an dem kleinsten Geschöpf von Ihm keine Gewalt geübt.

(צדיק וישר הוא siehe 1. B. M. 15, 6; עול siehe 3. B. M. 19, 35). — צור עולמים, in der absoluten Festigkeit seines Wollens und der absoluten Festigkeit seines Seins, ist gerecht in seinem Wollen und gerade in seinem Sein. Nicht nur seine Ziele sind die rechten, auch seine Wege zum Ziele sind recht. Er übt das Rechte auf geradem Wege, Geradheit ist sein Wesen.

Diese allgemeinen Waltungsweisen des Horts der Welten, sie bewähren sich auch in seinen Waltungsbeziehungen zu Israel.

5. Ihr sittliches Gebrechen hat zu
Nichtfindern ihm verderbt

Ein in Krümmen verharrendes, in
Widerstreit sich losringendes Geschlecht.

6. Fragt euch doch: Gott wollt ihr
das vergelten?

5. שְׁחָה לוֹ לֹא בְנֵי מוֹמִים
דָּוָר עֵקֶשׁ וּפְחָלְהוּ:

6. הֲלִיְהוּהָ הַגְּמִלוֹ-וְאֵת

ה' רַבָּהָ וּכְתִיב לַחֲוֹר

В. 5. שחה לו לא בני מומם, ein Satz, dessen Verständnis erhebliche Schwierigkeiten bietet. Man pflegt diese fünf Worte in zwei, oder selbst drei Sätze zu teilen, und zwar das שחה mehr als Substantiv zu fassen, wie והדבר אין ברהם (Sirm. 5, 13). Entweder: das Verderben ist nicht ihm (ist nicht sein); seine Söhne, ihrer ist der Fehl. Oder: das Verderben ist es ihm? (ist es sein?) nein! seine Söhne, ihrer ist der Fehl. Gegen die erste Auffassung spricht, daß, so weit wir glauben, nirgends die Negation לא dem zu Regierendem nachfolgt, es hätte heißen müssen: שחה לא לו. Der zweiten steht entgegen, daß der Accent in der Regel wohl Satzteile, nicht aber Sätze trennt. Auch für die Auffassung der Worte בני מומם in beiden Erklärungen spricht weder der Accent noch die Konstruktion. Verstehen wir ferner diese Auffassungen recht, so wäre שחה nicht das sittliche Verderbnis, sondern das in Folge desselben eingebrochene soziale und politische Verderben das Unglück. Dem gegenüber müßte denn auch מום also verstanden werden. מום ist aber nur ein persönlicher, gewöhnlich ja Leiblicher Fehler, und kann sehr wohl auch auf sittliche Gebrechen übertragen sein, schwerlich aber individuelles oder allgemeines Unglück bedeuten. Vergleichen wir endlich die ganz gleiche Accentuation (Klagel. 1, 16), כי רחק ממני מנחם משיב נפשי (2. B. M. 15, 4), מרכבה פרעה וחילו ירה בים (dieselbst 22), כאשר עוללה לי על כל פשעי (dieselbst 2, 3), כדמי ימי אלכה בשערי שאול (Jes. 35, 10). Oder auch: פצו עלינו פיהם כל (Klagel. 3, 31 u. 46, 52), כי לא ינח לעולם ד', צוד צרוני כצפר איבי הנם (Klagel. 3, 31 u. 46, 52), so werden wir uns veranlaßt sehen, auch בני מומם, als einen Satz aufzufassen, und zwar מומם als Subjekt, שחה als Prädikat, לא בני מומם als Substantivbestimmung zu שחה. שחה Präteritum von שחת im Sinne sittlichen Verderbnisses wie der ihnen von Alters her anhaftende Charakterfehler עורף קשה עורף, der im folgenden durch עקש ופחלול רור umschrieben wird. Also: Verderbt hat sie ihm bis zu Nichtfindern ihr alter Fehler: רור עקש ופחלול. Die Stellen ומעקשים למישור (Jes. 42, 16), ויאה כל הישרה עקשו (Micha 3, 9) u. f. w. lassen in עקש einen Gegensatz zum ישר erkennen. פחל haben wir bereits wiederholt in der Bedeutung einer durch festes inneres Zusammenhalten bewirkten Absonderung von andern erkannt (siehe zu 1. B. M. 30, 8; 4. B. M. 15, 38 u. 19, 15). Auf den Charakter übertragen ist עקש die allem Geraden sich widersetzende Krümme, auch Gegensatz von ישר. So הם אני ויעשני (Job. 9, 20); vergl. Ps. 18, 27. פחלול: der jeder Gesetzesleitung widerstrebende Ungehorsam.

В. 6. ה' לר' וגו'. Das ה' ist groß und als ein Wort für sich geschrieben. Also so viel als: Frage. Bergegenwärtigen wir uns, daß nach Kap. 31, 19 u. 20 die Sירה zunächst bestimmt ist, dem Bewußtsein des Volkes mit dem Zeugnis der Wahrheit in solchen Zeitmomenten entgegenzutreten, in welchen bereits eine Wucht von durch seinen Abfall provozierten Leiden über es hereingebrochen, es aber, statt sich und seinen Abfall von Gott anzulagen, seinen Gott anklagt, daß der nicht mehr wie in besseren Zeiten seine schützende und rettende Gegenwart in seiner Mitte bekundet: so haben wir wohl die Verse 4—6 im Zusammenhange also aufzufassen. In den Kreis des unter seinen

Entwickeltes, mit nichten weises Volk!

Ist Er nicht dein Vater, der dich sein
eigen nennt,

Hatte Er dich nicht gebildet, da er dir
deine Bestimmung gab?

עַם נִבְל וְלֹא חָכָם
הַלֹּא־הוּא אָבִיךָ קִנְיָךְ
הוּא עֲשֵׂךְ וַיְכַנְנֶךָ: שְׁנֵי

Leiden senfzenden und seinen Gott ob seiner Wandelung anklagenden Volkes tritt das שירה-Wort mit der Bezeugung hin: הַצִּיר, felsenfest, unwandelbar in seinem Sein und Wollen ist euer Gott, Er ist immer derselbe und immer dasselbe ist sein Thun. Jeder Moment seiner über euch ergehenden und an euch sich vollziehenden Verhängnisse, ist eine in sich vollendete, auf Recht und Gerechtigkeit beruhende, ebenso wie euer früheres Glück nur euer und der Gesamtenschheit Beflex erzielende That. Nicht Er hat sich verändert, ihr habt euch verändert, euer Geschick ist ein anderes geworden und bekundet Gottes rettende Wundermacht an euch nicht mehr, weil ihr die nicht mehr seid, weil ihr den Charakter verloren, dessen Dasein seine Gegenwart in eurer Mitte bedingt. הַרָה, ener alter Fehler einer mit Gottes absolutem Willen in Widerstreit ringenden Ungefügsamkeit hat euch zu solcher Entartung gebracht, daß man euch gar nicht mehr als seine Kinder erkennt. Da ה, da giebt es nur eine Frage, da solltet ihr, statt Gott anklagen, nur an euch selber die Frage richten, und diese einzige Frage sollte in großer Frakturchrift euch stets vor Augen schweben: לָר' הַגְּמֵלוּ זֶה? Das sollte die ganze Frucht sein, die ihr Gott aus allem, was er für euch und an euch gethan, reifen ließe?! Wie könnt ihr glauben, daß Gott deshalb für euch und an euch so Großes, so unter allen übrigen Völkern eigenartig Großes gethan hätte und fortfahren würde zu thun, damit ihr am Ende allen übrigen Völkern gleich in geistige und sittliche Verkommenheit entartet?

גַּמְלָה (siehe zu 1. B. M. Kap. 21, 8.) — נבל (siehe zu 1. B. M. 34, 7 und 2. B. M. 18, 17). Im Zusammenhange mit der Frage וְלֹא חָכָם הוּא הַגְּמֵלוּ tritt die eigentliche Bedeutung von נבל in voller Prägnanz hervor. Beide bezeichnen ja ursprünglich Beziehungen des Pflanzenlebens, גַּמְלָה die vollendete Fruchtreife, נבל das fruchtverjagende Welken. Alles, was Gott für Israel und an Israel gethan, die besonderen Führungen der Geschichte wie die Lehren und Vorschriften seines Gesetzes, alles hatte den einen Zweck, die Saaten des Lichts und des Lebens in Geist und Gemüt des Volkes zu streuen, die in Früchten der Erkenntnis und der That im Einzel- und Gesamtleben aufgehen sollten. Das Volk aber ist נבל, ist geistig und sittlich welk geworden. Die mit so vielen Veranstaltungen begonnene Gottespflanzung hat es noch bevor sie zur Blüte aufgehen konnte „welk“ werden lassen, und steht es, statt ein muster-gültiges Volksleben zu entwickeln, als עם נבל, als ein geistig und sittlich abgewelktes Volk da, וְלֹא חָכָם, das keineswegs, wie es sich dünkt und wie es in der Mitte der Völker ein עם חָכָם וְנִבְל (Kap. 4, 6) hätte sein sollen, „weise“ ist, nicht, wie ja חָכָם bedeutet (siehe 2. B. M. S. 363) die gegebenen Wahrheiten in sich aufgenommen, aus welchen allein wahre Erkenntnisse und richtige Grundsätze fürs Leben sich ergeben. So auch im יִסְפֵּר לְכָל לְשַׁעֲבֵר וְלֹא חָכָם לְעֵתִיד לְכָא: סְפָרִי קִנְיָךְ.

הֵלֵא הוּא אֲבִיךָ קִנְיָךְ, wenn er dich sein eigen nennt und über all dein Sein und Wollen, über alle deine inneren und äußeren Kräfte und Mittel in seinem Gesetze disponiert, hat er nicht ein Recht dazu und sollte dir nicht zugleich das unerschütterliche Bewußtsein inne wohnen, daß er mit allen diesen Verfügungen, mit allen Anforderungen und Verjagungen nur dein Bestes will! Ist es doch dein Vater, der also über dich

9. Denn Gottes Teil ist sein Volk,
Jaakob das ihm zugefallene Erbe.

9. כִּי חֶלֶק יְהוָה עִמּוֹ
יַעֲקֹב חֶבְלֵי נַחֲלָתוֹ:

Produkt seines Landes eine besondere Seite des Menschheitscharakters verwirklicht (vergl. 1. B. M. 21, 11):

׳׳ stellte er Gebiete von Völkerschaften bereit für noch zu zählende Söhne Israels, ließ er einen Komplex von Landschaften von mehreren Völkerstämmen in Besitz nehmen, die darin jenen völkerschaftlichen Prozeß der Beherrschung des Bodens und des Beherrschtwerdens vom Boden durchzumachen hatten, deren Land גבולות עמים zu Gebieten von Völkerschaften wurden (1. B. M. 26, 3 u. 4), die sie aber nicht behalten sollten, die vielmehr von vornherein einem Volke bestimmt wurden, dessen Anfang nur erst noch in einzelnen Gliedern einer Familie vorhanden war. So Ps. 105, 11 u. 12 לאמר לך אהו אה ארץ כנען חבל נחלחכם בהיוהם מהי מספר כמעט וגרים בה — (dasselbst 34, 2), ונצבה לי שם, (2. B. M. 7, 15), ונצבה לקראחו (1. B. M. 21, 29), אשה הוצבה לכרנה — (dasselbst Ps. 74, 17).

B. 9. Gott ließ Israels Söhne nicht in dem für sie bestimmten Lande zum Volke heranwachsen und sich unter den von diesem Lande gegebenen Bedingungen und Einflüssen zu einem Volke entwickeln und ausbilden, ließ es vielmehr im Gegensatz zu allen anderen Völkern ohne Land ein Volk werden und dann ein für sie bestimmtes, von andern bereits völlig kultiviertes und angebautes — ja, wie wir 3. B. M. S. 585 anzumerken hatten, in seinen vorgefundenen Bodenkultur- und Städtebauverhältnissen gewissermaßen stabil zu erhaltendes — Land in Besitz nehmen, weil חלק ׳׳, weil dieses Volk als Volk, Gottes Volk, Gott angehörig, mit seinem Volkwerden Gott zu Teil sein und bleiben sollte. Was den anderen Völkern ihr Landesboden ist, das ist Israel seine Beziehung zu Gott. Wenn andere Völker mit ihrem ganzen Sein und Werden in ihrem Boden wurzeln, aus ihm und an ihm, in dessen Überwindung, Aneignung, kultivierender und anbauender Umwandlung zum sozialen Menschenboden und unter dessen klimatischen Einflüssen die Bedingungen ihrer physischen, geistigen, sittlichen und sozialen Kulturentwickelungen schöpfen, — und daher die in dem Rahmen ihrer Völkercultur ihnen fühlbar wirkenden Potenzen und Mächte vergöttern und als ihr Völkergebeihen bedingende Gottheiten verehren: soll Israel seine physische, geistige, sittliche und soziale Kultur von Gott gestaltet mitbringen ins Land, soll sich und sein Volksleben nicht dem Lande, sondern das Land sich und seinem von Gott festgestellten Volksleben unterwerfen und so mit seinem Volksdasein, seinem Volksleben und seinem Volksgebeihen, im Gegensatz zu den Verirrungen und Wahngeburten der Völker, Gott als die einzige wirkliche und wahrhaftige Macht und Quelle aller Völkerwohlfahrt proklamieren — וּלְקַחְתִּי אִתְּכֶם לֵי לַעַם (2. B. M. 6, 7 u. 8). Andere Völker sind in tiefem Grunde חלק ארצם, Israel ist nach Ursprung und Bestimmung: ׳׳.

׳׳. Darum heißt die Wurzel dieses Volkes nicht Israel, sondern Jaakob, eine Menschenfamilie, die als יעקב bodenlos und heimatlos den ganzen Leidensfeld ausstrinken mußte, welcher bodenlosen und heimatlosen und darum, nach Anschauungen der Völker, rechtslosen, nirgends berechtigten Menschen inmitten eines auf Bodenbesitz und Landeshoheit machtstolzen Volkes kredenzt ward, das von der eingeborenen unverlierbaren

10. Er sucht es auf in Steppen-
land,
In der Öde, wo die Wüste heult;
Umgiebt es, belehrt es,
Wartet fein wie des Auges Apfels.

10. יִמְצְאוֹהוּ בְּאֶרֶץ מִדְבָּר
וּבְתוֹהוּ יִלֵּל יִשְׁבֵּן
יִסְבְּבֵנְהוּ יְבוֹנְנֵהוּ
יִצְרְנֵהוּ כְּאִישׁוֹן עֵינָיו:

Hoheit des Menschen als Menschen nichts mehr wußte. „Jaakob“, in allem die „Ferse haltend“, in welchem die Menschen sonst ihren Halt und ihre Größe suchten; ohne Boden und ohne Macht, und darum ungeübt und nimmer glänzend in den Erfindungen, Künsten, Wissenschaften und Fertigkeiten, die der Menschengestalt in seinem Ringkampf mit der Natur und den mitstrebenden Einzel- und Völkergenossen zu dem Aufbau und Ausbau eines Einzel- und Volkslebens erwirbt und darin triumphierend die Menschengröße feiert; Jaakob, um der Armut und des Glanzlosen seiner Erscheinung willen von dem Symposion der Völker zurückgewiesen, fiel gleichsam als Los Gott zum Erbe. Alle anderen Völker konnten, so zu sagen, Gott nicht, und noch weniger konnten sie kein Gesetz gebrauchen. Es waren andere Götter, deren Gunst vermeintlich sie groß machte, und vor allem waren es andere Ziele und andere Motive, in welchen sie das Regime ihres Lebens suchten und schöpften. Für ein auf den Gottesdikтата der Sittenheiligung, der Wahrheit, des Rechts und der Liebe sich aufbauendes Leben, das in jeder Fuge die alleinige Gottesherrschaft auf Erden und über die Erde zur Anschauung bringen soll, war da kein Raum, wo mit dem Jubelruf: „wir wollen uns einen Namen machen!“ der Thurnbau des menschengeschichtlichen Ruhmes eingeleitet war. Nur Jaakob, das aus sich nichts hatte, dem keine der von den Völkern als Gottesmächte verehrten Potenzen etwas gewährte noch gewähren konnte, das alles nur aus Gottes Händen zu empfangen hatte und empfing, nur Jaakob war das geeignete Gefäß für Gottes Menschheitszwecke auf Erden, nur es konnte als „Jaakob“ die Sendung empfangen, „Zisrael“ zu sein: die Gottesherrschaft und deren Huldigung durch ein pflichtgetreues Leben inmitten der Menschen zu verkünden.

חבל: eine Meßschnur und auch ein mit solcher zugemessenes Teil. Ausdrücke, wie חבלים נפלו לי בנעימים (Micha 2, 5), noch mehr: חבל בגורל (Ps. 16, 6), lassen die Verwendung der Schnur auch zu einer Verteilung durchs Los vermuten, es ist aber nicht klar, in welcher Weise. — נחלה ja ganz eigentlich ein Besitztum, das jemandem durch Verlassenschaft eines früheren Eigentümers zufällt. Von allen anderen völkergestaltenden Mächten verlassen und aufgegeben, fiel Zisrael Gott zu.

B. 10. יִמְצְאוֹהוּ בְּאֶרֶץ מִדְבָּר. Wo die Menschen נחלות hatten, fand Gott seine נחלה nicht; den eigenen festen Boden unter den Füßen, hatten die Menschen den Herrn über ihren Häuptern vergessen. בְּאֶרֶץ מִדְבָּר: im Steppenlande, wo keine Äcker grünen und keine Städte ragen, wo der Mensch von Natur- und Menschenmachtstütze verlassen ist — וּבְתוֹהוּ: in der Öde, wo durch keine Erscheinung der Außenwelt angesprochen, der Mensch in sein Inneres zurückgewiesen, mit seinem Innern und seinem Gott allein ist, eben jenes Innere, das den Menschen und Völkern in ihrem Ringkampf um Dasein und Glück so wenig und nur so viel gilt, als es sich in äußere Güter des Genusses und der Macht umsetzen läßt, und das doch eben das, ganz allein das ist, auf welches und von welchem aus Gott den Menschenbau des Einzel- und Volkslebens zu dauerndem Heile erbaut wissen will, —

יִלֵּל יִשְׁבֵּן: und wo die Gelegenheit da ist, die Kraft dieses Innern und seines Gottbewußtseins allen Schrecknissen der Wildnis gegenüber zu erproben: dort, בְּאֶרֶץ

11. Wie der Adler weckt zuerst sein Nest,
 über seinen Zungen schwebt,
 Dann seine Flügel breitet, nimmt es,
 trägt es auf seinen Schwingen:

11. כְּנֶשֶׁר יַעִיר קְנוֹ
 עַל-גּוֹזְלוֹ יִרְחַח
 וּפְרָשׁ בְּנִפְיוֹ וַיִּקְחֵהוּ
 וַיִּשָּׂאֵהוּ עַל-אֶבְרָתוֹ:

עמו, sein Volk zu bilden. Er suchte Gott sein Hlck und seine Gnade, um daraus sein Volk zu bilden.

er umgab es mit Schutz, den ihm die Natur- und Menschenmacht versagte, gab seinem wachgewordenen Innern Verständnis und Einsicht seiner Lehre, überwacht es, wie der Mensch seinen Augapfel wahrt. נצר bedeutet weniger ein Schützen vor Verletzung von außen, als ein Zurückhalten von jeglichem Selbstverderbnis und in Verlust geraten. So נוצר האדם (Job. 7, 20) נוצר נפשו, vom Überwachen des Menschen hinsichtlich seines sittlichen Verhaltens. נוצר האנה (Prov. 27, 18), נוצר פיו שומר נפשו (daselbst 13, 3), wer seinen Mund bewacht, schützt sich vor Übel. נוצר דרכו (daselbst 16, 17), שומר נפשו נוצר דרכו. Daher auch dem Erkennen anderer vorenthalten: נצורו לב (Ps. 34, 14). ונצורה ולא ידעם (Zef. 48, 7). Von נצורה, מצוה, בריה, seinem Bewußtsein die göttlichen Gebote immer gegenwärtig halten, sie sich nicht entgehen lassen. Es ist lautverwandt mit נור zurückhalten von etwas. In נצר, Wurzel von נצור: die Säge, und נצרים chald. Bretter tritt der Begriff des Trennens hervor. Vielleicht auch נצר der Adler als der auf hohem einsamem Horste sich Zurückziehende. Hier erscheint es wohl wie נוצר האדם und נוצר האנה in dem Sinne einer wartenden und überwachenden Pflege der geistigen und sittlichen Entwicklung. Vergl. נוצרה לרגעים. Ani ד' נוצרה לרגעים. Das Bild einer solchen wartenden Pflege ausgeführt ist. Der Vergleich עינו כאישון bezieht sich dann weniger auf die Art der Wartung, als auf den Wert des Gegenstandes, wie dem Menschen die Erhaltung der Gesundheit seines Augapfels am Herzen liegt. אישון siehe 1. B. M. S. 59.

B. 11. כנשר וגו'. Das Bild ist: Wie der Adler seine Zungen nicht schlafend und nicht passiv zum hohen Flug empornimmt, vielmehr sein Nest erst weckt und dann seine Schwingen nicht unter, sondern über seine Zungen ausbreitet, auf daß diese mit wachem, munterem Auge zu dem ihrer wartenden Schwingensitz aufzulegen und mit freiem, bewußtem, mutigem Entschlusse sich ihm zu dem Emporflug in die Höhen anvertrauen — die jungen Adler müssen aus dem Neste aufzulegen, sich selbst auf die Schwingen setzen — so hat Gott sein Volk erst geweckt und zu dem Mute geübt, mit freiem Entschlusse und wachem Bewußtsein sich seiner Führung anzuvertrauen. Dieses bewußte freie Vertrauen war die Vorbedingung der ganzen Weiterführung und sollte sich dieser erst fähig und würdig machen. Nur ein junger Adler hat den Mut, das feste, warme, bergende Nest zu verlassen und sich zum Emporflug in die isolierende Höhe den väterlichen Schwingen anzuvertrauen. Und es gehörte Mut dazu, während überall Menschen und Völker — um in dem von ihnen getragenen Bau des Daseins und Behagens sich sicher fühlen und diesem Bau materieller Menschengröße und seinen vermeintlichen Schutzmächten alles opfernd, in ihn alles Geistige und Sittliche der Menschenbestimmung aufgehen lassen, es gehörte Mut dazu, dieser Natur- und Menschenvergötterung zu entsagen und für den Höhenflug zur geistigen und sittlichen Menschenbestimmung, von allen die übrigen Menschen und Völker tragenden Genien entfernt, ganz allein mit seinem Gotte sich den Allmacht-

14. Kinderrahm und Schafes Milch,
Nebst Fett der Schafe, und Basan
erzeugte Widder und Böde,
Nebst Fett von Weizenmieren;
Der Beere Blut trinkst du gegorenen
Wein!

15. Da ward Jeschurun fett und da
schlug es aus —
So oft du fett wardst, wurdest du feist
und übermannt vom Fett —
Da verließ es Gott, der es gebildet hatte,
Und betrachtete als wertlos den Hort
seines Heils.

14. חֶמְאָת בָּקָר וְחֵלֶב צֹאן
עִם-חֵלֶב כְּרִים
וְאֵילִים בְּנֵי-כֶשֶׁן וְעֵתוּדִים
עִם-חֵלֶב כְּלִיֹּת חֲמָה
וְדֶם-עֵנָב תִּשְׁתֶּה-חֶמֶר:

15. וַיִּשְׂמַן יִשְׂרָאֵל וַיִּכְעַט
שִׂמְנָה עֵבִית בְּשֵׁית
וַיַּטֵּשׁ אֱלֹהֵהּ עֲשָׂהוּ
וַיִּנְבֵּל צוּר יִשְׁעָתוּ:

daß dort wie hier neben der Dualform auch der einheitliche Plural durch die Schreibweise ausgedrückt ist. Es dürfte damit gesagt sein, daß das materiell sinnliche einerseits und andererseits das geistig sittliche Moment in den Zielen des Menschenstrebens doch im tiefen Grunde ein wesentlich Einheitsliches bilden, das Eine nicht ohne das Andere erreichbar, beide in ganz gleicher Würdigung nur von dem einen Pflichtgeföhle zu erringen sind, das die Basis aller Menschenbestrebungen zu bilden hat. Also:

Nachdem Gott sein Volk in der Wüste geweckt und geübt hatte, sich ausschließlich den Aldersfittigen seiner Führung anzuvertrauen, ארץ, רכיבהו על כמותי, ließ er es die Doppelhöhen der irdischen Ziele ersteigen: mit den geistig sittlichen Errungenschaften zugleich alle materiell sinnliche Wohlfahrt, ויאכל הנוכה שרה; was nur das von Menschen angebaute Gefilde an Früchten zu reichen hat, das erhielt es zu Nahrung und Genuß. הנוכה, נוב (lautverwandt mit נוף die horizontale Bewegung des Darreichens, daher נוף rabbinisch: der Zweig) das Gewähren, Darreichen der Früchte. S. siehe 1. B. M. S. 250.

וכמו וינקחו רבש מסלע ebenso wie ושמן מחלמיש צור kann sich, nachdem es schon heißt ויאכל הנוכה שרה, nicht auf die wundervolle Speisung in der Wüste beziehen. Ohnehin finden wir dort nur eine Versorgung mit Wasser aus Felsen. Es scheint vielmehr auch der außerordentlichen Fruchtbarkeit des Landes das Außerordentliche, Wunderbare vindizieren zu wollen. Unter dem besonderen Segen, den Gott dem Lande seines Gesetzes für das Volk seines Gesetzes verlieh, ging die Fruchtbarkeit über die natürliche Beschaffenheit des Bodens hinaus. Felsen- und Riesgrund verwandelte sich in Fruchtboden und trug Datteln- und Öl bäume. Siehe das zu 1. B. M. 26, 1 u. 2 Bemerkte.

B. 14. חמאה וגו'. חמאה כרים wie חלב כליות חטה Ausdruck für das Fetteste und Beste. כרים, die Etymologie von כר ist dunkel. Vielleicht sind כרים von Schafen, was עהורים von Ziegen. עהורים siehe 4. B. M. 7, 17. חטה כליות die einzelnen Körner einer Ähre werden an Größe mit den einzelnen Teilen einer Niere verglichen.

ודם ענב חשהו חמר. ודם ענב ist der junge eben der Traube entnommene Most, חמר der schon gegorene geistige Wein. חמר gären, יהמו יחמרו מימיו (Ps. 46, 4). So auch חמר מלא מכך (Ps. 75, 9). Der Wein ist gegoren und reich gemischt.

B. 15. וישמן וגו'. Wir begegnen hier das erstmal dem Namen Jeschurun. Es bezeichnet Israel nach dem Ideal seiner sittlichen Bestimmung, das in dem Charakter ישר, des Geraden, seiner Bestimmung ohne Abweichung Entsprechenden, seine Bezeichnung findet. Vergl. זבולון und זבל. Es hieß oben: Gott wollte es die Doppelhöhen der

16. Durch Fremde schmälern sie ihm
sein Recht,
Erzürnen ihn durch Abscheulichkeiten.

16. יִקְנְאוּהוּ בְּזָרִים
בְּהוֹעֵבָת יִבְעֵיסָהוּ:

irdischen Ziele erstreben lassen, die höchste materielle Wohlfahrt und die höchste geistige und sittliche Vollendung. Sollte Israel ja in einem leuchtenden Beispiel zeigen, wie ein vollendetes geistig sittliches Pflichtleben keineswegs auf irdisch heiteres Glück notwendig zu verzichten habe, vielmehr der höchste Grad von Sittlichkeit sich sehr wohl mit dem höchsten Maß irdischen Glückes vertrage, ja sich eben in einem solchen zu bewähren und alle irdischen Mittel und Genüsse in geistige Errungenschaften sittlicher Pflichtthaten umzusetzen habe. Als aber dem diesem sittlichen Ideale bestimmten Feschurunvolke zur Lösung seiner Aufgabe sinnliche Güter und Genüsse in Fülle geworden, als es aus der Wüste zum Lande von Milch und Honig gelangt war, da wurde es fett und schlug es aus. *כשיה עביה שמנה* ist eine Anrede in Parantese an das Moses gegenwärtige und jedes künftige, sein *שירה*-Wort lesende Volk. Sie enthält die Quintessenz der ganzen jüdischen Geschichte. In Leiden hat sich das jüdische Volk meist großartig bewährt. Allein Glück hat es noch selten ertragen. „So oft es fett wurde, wurde es feist und vom Fett überwuchert“, eigentlich: „bedeckt“. *כשיה* scheint Pual zu sein, wie *כסו הרים* (Ps. 80, 11) Berge wurden von seinem Schatten bedeckt. *כסו פניו* (Pred. 24, 31) seine Fläche war mit Dornen bedeckt. Es würde dann allerdings das *בגש* im *ש* fehlen, wofür sich jedoch Beispiele finden *כני אדם* (Pred. 9, 12), *לכ הוהל הטרו* (Jes. 44, 19). Oder *כשה* hat die intransitive Bedeutung: bedeckt werden wie *כסה* die aktive, bedecken. Der Sinn ist: je mehr markiger, fetter Nahrungstoff dem Körper zugeführt wird, umso mehr sollte er den Überfluß an Stoff in Kraft und Arbeit umsetzen, um so erhöhter sollte seine Thätigkeit und Leistung sein. Dann beherrscht er die Fülle und bleibt körperlich und geistig gesund und hat durch die größere Leistung einen größeren sittlichen Wert. Unterläßt er dieses aber, so lagert sich der unbrauchbare Nahrungstoff in seinem Körper ab, er wird korpulent, feist, und statt die Fülle zu beherrschen, wird er, sein eigentliches geistiges, thätiges Selbst, von dem Fett übermannt und geht darin unter. Das ist Israels Geschichte. Es hat Fülle und Überfluß nicht zu erhöhten geistigen und sittlichen Leistungen, nicht zu vollerer Lösung seiner Aufgabe benutzt; seine sittliche Verbollkommnung hat nicht mit seiner glücklicheren äußeren Lage Schritt gehalten; es hat es nicht verstanden, Herr seines Reichthums und seines Glückes zu bleiben, hat sie nicht in sittliche Pflichterrungenschaften umzusetzen gewußt, es hat sich von Reichthum und Glück übermannen und sein besseres, geistiges, sittliches Selbst darin untergehen lassen. —

ויש וגו' heißt überwiegend: sich um etwas nicht kümmern. Als Israel fett wurde, da stieß es alles, was es nicht selbst war, verächtlich von sich, kümmerte sich nicht mehr um Gott, der es doch zu dem gemacht hatte, was es war, erfüllte die Aufgabe nicht, für welche Gott es gebildet hatte, *זור ישוערו* ינבל wörtlich: und betrachtete als „abgewelt“ den Halt und Schöpfer seines Heils. In den Zeiten des Galuth und für die Galuthzeiten war Er gut und nütze, da hatte man keinen anderen Halt, da war es gut und nütze, sich einen Halt in den Höhen zu suchen. Allein in Freiheit und Glück auf eigene Füße gestellt, ist das Vertrauen auf Ihn und die Ihn zu zollende Treue ein antiquitierter, überwundener Standpunkt geworden, — der „altväterische Glaube“ hat das Seinige gethan, der „altväterische Glaube“ kann gehen — *וינבל זור ישוערו*.

B. 16. *יקניאוהו ברים קנא* im Hifil kommt nur hier (B. 21) und in ähnlichem Zusammenhang Ezch. 8, 3 und Ps. 78, 58 vor. *קנא* im Piel heißt, wie bereits

18. Hat dein Hört dich erst geboren,
so giebst du ihn zur Huldigung
anderer auf;

Vergaßest du doch Gott, indem er dich
erzeugte!

19. Das sah Gott und wandte sich
wegwerfend ab

Vor Verdruß von seinen Söhnen und
Töchtern,

18. צור ילדה תשי
והשכה אל מהללה:

רביעי. 19. וירא יהוה וינאץ

מפני בניו ובנותיו:

mit Gespenstern der Wirklichkeit und der Einbildung erfüllte Nacht, in welche er nur das Grubenlicht seiner Erfahrungen zum Pfadfinder, in welcher er nur mit feindlichen Dämonen den Kampf um Glück und Dasein zu bestehen hat, und jede Lust und Freude ihm mit Ekel und Enttäuschung endet, zu welcher er mit Weinen ins Dasein tritt, um mit Jammer und Entsagung aus ihr zu scheiden und, wo der Mensch das Unglückseligste aller Geschöpfe ist, weil er das Bewußtsein hat, das Unglückseligste zu sein und er einen unabweißbaren, und doch — ohne Pflichtleben — ewig unbefriedigt bleibenden Anspruch auf Glückseligkeit und Frieden im Busen trägt. — Von der Glückseligkeit einer Gotteswelt zu dem Pessimismus einer Dämonenwelt, das ist der ganze trostlose Weg, den von je der Abfall von Gott, dem Einzig-Einen zurückgelegt hat, das ist auch der Weg, der von Israels Abfall hier gezeichnet ist: ויטש אלה עשהו וגו' יקנאוהו כורים וגו' יבחו לשרים וגו' (ספרו), vor denen euren Vätern nicht das Haar zu Berge gestanden, vor denen eure Väter kein Grauen, kein Entsetzen empfunden. So auch ישערו עליך שער, ומלכיהם שערו בשער (Gezech. 27, 35), (dieselbst 32, 10). Ähnlich: הסמר שערך כשרי (Job. 4, 15).

בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם, אבותיכם, nicht אבותיהם, vergl. Josua 24, 2. אבותיכם, nicht אבותיהם, vergl. Josua 24, 2. Sie fielen in eine noch tiefere Nacht der Verirrung zurück, als die eurer vorabrahamitischen Vorfahren gewesen und aus welcher ihr mit Abraham euch emporgehoben habet.

B. 18. צור ילדה וגו'. Ist wieder eine, wie שמנת וגו' (B. 15) an das damalige und jedes kommende Geschlecht gerichtete, einen allgemeinen Erfahrungssatz aus Israels Geschichte enthaltende Anrede.

Wäre הנשה וגו', so würde *w* ein Dagesch haben. So weist es wie החי, רי auf eine Wurzel *ח* hin. שיה שיה ist aber die Wurzel von *ש*, eine Huldigungsgabe, לך גיה von גי. Hat er dich erst geboren, so bringst du deinen Hört, statt Ihm zu huldigen, andern zur Huldigung, d. h. giebst du ihn als ferner für dich wert- und bedeutungslos auf, um damit anderen zu huldigen, והשכה אל מהוללך, habe ich es doch erlebt, daß du selbst Gottes vergaßest, noch indem Er in deiner Erzeugung begriffen war, noch ehe du, wie z. B. in der Wüste, an das Ziel einer selbständigen Existenz gelangt warst und noch auf dem Wege dahin in jedem Augenblicke dich von Gott tragen und seine Waktung dir gegenwärtig fühlen mußtest! Auch dieses השי לדרך השי, diese Leichtfertigkeit, nach kaum erreichten besseren Zuständen das altjüdische Verhältnis zu Gott zu verleugnen, um mit dieser Verleugnung einer anderen Macht zu huldigen und deren Gunst zu erlangen, ist kein vereinzelttes Faktum in der jüdischen Entwicklungsgeschichte.

WB. 19 u. 20. וירא ר' וגו' (siehe Kap. 31, 17 u. 18, 19). Das sah Gott u. f. w. und darum sprach er אסתירה וגו'. Wenn du in der Wucht der Leiden darüber

20. Und sagte: Ich will ihnen mein
Angeſicht verbergen,
Will ſehen, was ihr Ende ſein wird.
Denn ein Geſchlecht voll Wandlungen
ſind ſie,

Söhne, in welchen nichts Zuverläſſiges iſt.

21. Sie haben in mein Recht durch
Ungötter eingegriffen,
Haben mich mit ihren Nichtigkeiten
erzürnt:

Ich laſſe durch Unvölker in ihre Rechte
eingreifen,

Durch entwelktes Volk ihnen Gram
bereiten.

22. Denn das Feuer war durch
meinen Zorn angefaßt,

Darum brannte es bis in die tieſte Gruft,
Verzehrte Land und ſeine Frucht

Und entflammete der Berge Gründe.

20. וַיֹּאמֶר אֶסְתַּיְרָה פָּנַי מֵהֶם

אֶרְאֶה מַה אַחֲרֵיהֶם

כִּי דֹר תִּהְיֶה כַּתְּפֹכֶת הַמָּה

בָּנִים לֹא־אֵמָן בָּם:

21. הֵם קִנְאוּנִי בְּלֹא־אֵל

לִי בְּעֵסוֹנִי בְּהַבְלִיָּהֶם

וְאֲנִי אֶקְנִיאֵם בְּלֹא־עֹם

בְּגוֹי נָבֵל אֲכַעֲסֵם:

22. כִּי־אֵשׁ קָדְתָהּ בְּאֶפְי

וַתִּקַּד עַד־שְׁאוֹל תִּהְיֶה

וַתֹּאכַל אֶרֶץ וַיִּבְלָה

וַתִּלְהַט מִזֹּסְרֵי הָרִים:

klagst, daß Gottes Beiſtand ſich nicht mehr wie früher in deiner Mitte zeigt, ſo haſt du hier die Antwort.

וינאץ (ſiehe 4. B. M. 14, 11). Er fühlte ſich durch nichts mehr gehalten, ſah nichts mehr ſeines Bleibens würdig (vergl. Jirm. 33, 23). ווא עמי ינאצן מהיות עוד. גוי לפנייהם, und mein Volk halten ſie nicht mehr würdig, oder erklären ſie nicht mehr würdig, nach ihrer Anſicht ein Volk ferner zu ſein.

ויאמר אסחירה גוי. Sie glauben meiner und meines Beiſtandes entraten zu können, mögen ſie einmal erfahren, wohin ſie ohne mich geraten. אסחירה פני מהם. כי דור ההפכוה. will ihnen meine beſondere Fürſorge nicht mehr ſichtbar werden laſſen. כי דור ההפכוה. ſie ſind ein Geſchlecht voller Wandlungen, ſie wechſeln raſch ihre Gefinnungen, gehen raſch von einer Stimmung zum Gegenteil über. Im Leid ſuchen ſie mich, und iſt ihnen geholfen, vergeſſen ſie mich.

B. 21. הם קנאוני בלא־אל. Sie haben weſenloſen, von jeder ſelbſt vermeintlichen Göttermacht fernem Dingen eine nur mir gebührende Huldigung erwieſen, haben ſelbſt mit Dingen, deren zweck- und zukunſtloſe Nichtigkeit auf Händen lag, mir zuwider gehandelt: ich laſſe ſie durch Bevölkerungen rechtsberaubt werden, die ſelbſt ſchon im eigenen ſozialen Zuſammenhang alle ein Volksdasein bedingende Rechtsachtung verloren haben — ſie drückten und beraubten ſich unter einander, und folgerichtig die Juden umſomehr, — gebe ihnen Kummer durch Völker, die keineswegs beſſer ſind als ſie, die ſelbſt ſchon ihre völkerſittliche Blüte hinter ſich haben und an aller auſſchweifenden und graufamen Entartung ihre Weide finden.

B. 22. כי אש קדחה באפי. Denn die zerſtörende Macht, die über ſie kam, kam inſolge meines Unwillens über ſie, das gab dieſer Macht die ſo tief und weit greifende zerſtörende Gewalt.

23. Leid auf Leid lasse ich über sie
kommen,
Verschieße meine Pfeile wider sie.

24. Hungergemergelt, Blut verzehrt
und bitteren Todes,
Und Tiergebiß lasse ich wider sie los,
Neben Wut der Staubeschleicher.

25. Von draußen rafft das Schwert,
Von drinnen Angst,
Jüngling wie Jungfrau,
Säugling mit dem Greis.

26. Ich spräche: In einen Winkel
weise ich sie,
Lasse aus der Menschheit ihr Andenken
schwinden;

27. Sammelte ich damit nicht Ver-
druß vom Feinde,
Ihre Dränger könnten es verkennen,
Könnten sagen: Unsere Hand ist hoch,
Nicht Gott hat alles dies bewirkt!

23. אֶסְפֶּה עָלֵימוֹ רָעוֹת
חֲצִי אֲכַלְהֶבֶם:

24. מִיַּי רָעַב וּלְחָמִי רִשָּׁף
וּקְטַב מְרִירִי

וְשִׁנְיָהֶמַת אֲשַׁלַּחֶבֶם
עַם־הַמָּת וְחַלְי עֶפְרָיִם:

25. מִחוּץ תִּשְׁבַּל־הַחֶרֶב

וּמִחֲדָרִים אֵימָה
גַּם־בְּחוּר גַּם־בְּתוּלָה

יִוָּנֵק עַם־אִישׁ שִׁיבָה:

26. אֲמַרְתִּי אֶפְאִיָּהֶם

אֲשַׁבִּיתָהּ מֵאֲנוּשׁ וּכְרָם:

27. לֹוְלִי בַעַם אוֹיֵב אֲגֹר

פְּרִי־יִנְבְּרוּ צְרִימוֹ

פְּרִי־יֵאמְרוּ יָדְנוּ רָמָה

וְלֹא יִהְיֶה פֶּעַל כְּל־זֹאת:

B. 23. 'אספה וגו' ספה: eines zum andern legen, verwandt mit ספח (siehe Kap. 29, 18). Ich bins, von dem ihnen die gehäuften Leiden kommen, jedes Leid ist ein Pfeil von mir, und כס, meine verschiedenartigsten Leidenverhängnisse sende ich über sie und gebe ihnen zugleich die Kraft, sie alle zu überdauern, והם אינן כלים (ספרי)!

WB. 24 u. 25. 'מיי רעב וגו' Hier folgt die Schilderung der verschiedenen Pfeile der Gottesverhängnisse, die Israel alle zu überdauern hat, (B. 24) durch die gegen sie empörte Natur, (B. 25) durch das gegen sie gerichtete Wölferwüten. — מיי von מיה (wie קתי von מתה), verwandt mit מסה, aufgelöst werden, schwinden, מצה, ausfaugen, bedeutet das Schwinden der Säfte durch Hunger. — רשף die innere Blut, so von der Eiferjucht: רשפיה רשפי אש (Hohel. 8, 6). Hier: die Fieberglut. — קטב, verwandt mit קטר Abrupfen von Ähren (Kap. 23, 26), eine plötzliche Todesart, die den Menschen unvorbereitet wegrafft. וחלי עפר rabbinißch das Hinfließen des Wassers am Boden, מוחילה, Dachrinne. Daher auch Bezeichnung des Hinfschleichens von Schlangen am Boden. Verwandt damit vielleicht שעל, die Fußsohle, כרמים, שועל ein enger, nur ein fußbreiter Pfad, den man nur schrittweise durchgehen kann, שועל, שחל, die pfadschleichenden Füchse und Schakale (siehe zu 4. B. M. 22, 24).

WB. 26 u. 27. 'אמרתי אפאייהם, פאה das äußerste Ende einer Fläche: Seite oder Winkel, verwandt mit פרה der Wurzel von פה Mund, das in פיה, פי חרב (Richter 3, 16) auch die äußerste Seite, die Schärfe des Schwertes bedeutet. אפאייהם ist Hifil von פאה mit auseinander gezogenem Suffixum, so viel als אפאם: ich verweise sie in einen Winkel. אגור von גור der Wurzel von מגורה, Schauer, also: daß geschnittene

28. Denn ein in seinen Plänen zu Grunde gehendes Volk sind auch sie, Und Einsicht findet sich nicht bei ihnen.

29. Wären sie weise, würden sie hierauf ihren Verstand wenden, Würden auf ihr eigenes Ende schließen:

30. Wie verfolgte einer tausend, Und schlugen zwei zehntausend in die Flucht,

Wenn nicht ihr Hort sie preisgegeben, Gott sie ausgeliefert hätte!

28. כִּי־נֹוֹי אֶבֶד עֲצוֹת הֶמָּה

וְאִין בָּהֶם תְּבוּנָה:

חֲמִישִׁי. 29. לֹו חֲכָמוֹ יִשְׁבְּלוּ וְזֹאת

וְכִינוּ לְאַחֲרֵיהֶם:

30. אֵיכָּה יִרְדָּף אֶחָד אֶת־אֶלֶף

וּשְׁנָיִם יִנְיִסוּ רֶבֶבָה

אִם־לֹא כִּי־צִוְרָם מִכָּרָם

וְיַהֲרֵה הַסְּיָרָם:

Getreide einsammeln, so auch: יגרוו בהרמו: (Habakuk 1, 15 — das aber mehr auf eine Wurzel גר hinweise —); oder es ist von גור: Angst haben, das jedoch sonst nur mit — konstruiert wird, לא הגור ממנו (Kap. 18, 22. — Über den Zusammenhang der verschiedenen Bedeutungen von גור 1. B. M. S. 198.)

Nachdem all dieses Leid über sie ergangen, hätte ich, um sie ferneren Völkermißhandlungen zu entziehen, sie — wie etwa die zehn Stämme — in einen entlegenen Erdwinkel verwiesen, wo sie, auf sich selbst allein beschränkt, der ernststen Besinnung und Rückkehr entgegen reifen mögen, wenn mir nicht vor dem noch größeren Verdruß vom Feinde graute, oder wenn ich damit nicht den Verdruß vom Feinde einernten würde, — כעס בניו ובנהיו כעס אייב — (B. 19) — פן, ihre Feinde könnten es verkennen, es der Wahrheit entfremden, es als etwas anderes auffassen, als es wirklich ist. So: וואהתם לא הנכרו, wollet ihre Wahrzeichen nicht verkennen, nicht mißdeuten (Job. 21, 29), וינכרו אה המקום הזה (Jirm. 19, 4) sie entfremdeten diesen Ort, verkannten seine Bedeutung, oder entzogen ihn seiner Bestimmung. Israel mußte in der Mitte einer ihm und seinem Gotte feindlichen, in noch höherem Maße als es irgegangenen und entarteten Menschheit, und damit freilich ihren Mißhandlungen ausgesetzt bleiben, wenn nicht das Gegenteil von dem erreicht werden sollte, das mit Israels ganzer geschichtlicher Sendung bezweckt war. Statt ein weltgeschichtlicher Fingerzeig für Gott, den Einen-Einzigen, seinen Willen und sein Walten zu sein, würde Israels Verschwinden aus dem Gedächtnis der Menschen von den Völkern nur als ein Triumph des heidnischen Wahns über die jüdische Wahrheit aufgefaßt worden sein, sie hätten in dem über Israel ergangenen Gottesgericht nicht Gottes Gericht, sondern nur den Triumph der eigenen Menschenmacht erblickt. So muß Israel zur Belehrung der Völker dulden und leiden und — bleiben.

B. 28. כי גוי אבד עזות המה, denn die Israel entgegenstehenden Völker gehen zusammen an selbstgeschaffenen Plänen, an dem Dünkel auf ihre politische Staatenweisheit zu Grunde und haben nicht die Einsicht, aus den Thatfachen und Ereignissen die rechten Schlüsse zu ziehen.

B. 29. לו חכמו. Wären sie für Weisheit empfänglich, sie würden ihren begreifenden Verstand auf das unter ihren Augen und durch ihre Vermittlung vollzogene Gottesgericht über Israel richten und daraus den Schluß auf das ziehen, was ihnen selber bevorstehen werde.

BB. 30 u. 31. איכה וגו'. Die völlige Macht- und Widerstandslosigkeit Israels seinen Feinden gegenüber hätte diesen sagen können, nicht ihrer Tapferkeit und der ihnen

31. Denn nicht unserm Horte gleicht
ihr Hort,

Des sind unsere Feinde selber Richter,

32. Denn von Sedoms Weinstock ist
ihr Weinstock

Und von Amoras Gefilden,

Ihre Beeren sind giftige Beeren,

Bewähren sich als Bitterkeittrauben
ihnen!

33. Drachenwut ist ihr Wein

Und grausames Ottergift.

31. כִּי לֹא כְצוּרֵנוּ צוּרָם

וְאֹיְבֵינוּ פְּלִילִים:

32. כִּי־מִגֶּפֶן סֹדֶם גִּפְנֵם

וּמִשְׂדֵּמַת עַמּוֹרָה

עֲנַבְכֶמוּ עֲנַבֵּי־רוּשׁ

אֲשֶׁבֶלֶת מְרַרֶת לָמוּ:

33. חֲמַת תַּנִּינִם וַיִּגֶם

וְרֹאשׁ פְּתָנִים אֲכֹר:

durch den Genius ihrer nationalen Errungenschaft innewohnenden Überlegenheit verdanken sie den so unendlich leichten Sieg, sondern der Verlassenheit und Preisgebung Israels von Gott, der bis dahin sein Hort und seine Stärke gewesen, und dessen Weistand es verschärzt. כִּי לֹא כְצוּרֵנוּ צוּרָם. Denn, wenn Israel von seinem Hort nicht verlassen worden wäre, ja, wenn Israels Hort nicht ganz eigentlich dessen Unterjochung durch die Völker gewollt, es ihnen zu diesem Zwecke nicht ganz eigentlich ausgeliefert hätte, wenn es in dem Kampf der Völker gegen Israel in Wahrheit einen Kampf des Völkerhorts mit Israels Hort gegolten hätte, dann wäre Israel nicht unterlegen, dann wäre nicht Israel, dann wären die Völker die Besiegten gewesen; mit Israels Hort kann der Völker Hort sich nicht messen, das haben ja die Völker bereits aus der ganzen Vergangenheit gelernt, darüber kann man ihnen bereits selbst das Urteil zutrauen. פְּלִילִים (siehe zu 1. B. M. 48, 11) פֶּלֶל und das Subst. פֶּלֶל findet sich nirgends als Ausübung einer politischen Gewalt. Es ist immer ein auf Überlegung und Folgerung beruhendes Urteilen.

V. 32. כִּי bezieht sich auf das ganze Vorhergehende (Verse 29—31). Denn, wenn sie das über Israel Ergangene als Gottes Gericht begriffen, wenn sie die Gerichte erwogen hätten, die von diesem Gotte Israels bereits an andern Völkern geübt worden, sie hätten wahrlich, statt Israel zu drücken und zu höhnen, an ihr eigenes Ende denken, daran denken sollen, wie es ihnen ergehen werde, wenn einst Gott mit ihnen ins Gericht geht. Denn der Baum, von dem sie ihre Lebensfreuden pflücken, der Acker, von dem sie ihre Nahrung ernten, das sind ja Söhne von Sedoms und Amoras Pflanzung (siehe 1. B. M. 13, 10), Sedoms und Amoras, die dem Gottesgerichte nicht entgangen. Es ist ja nicht der Gedanke der Pflicht, es ist ja derselbe Egoismus und derselbe Hang nach Sinnlichkeit, der ja auch ihnen als leitendes Prinzip gilt. Darum wächst nichts Heiliges an ihrem Baum und die Trauben ihrer Freuden gehen ihnen in Bitterkeiten über.

V. 33. חֲמַת וַיִּגֶם. Ihre Lust artet in niedrige Schadenfreude und Grausamkeit aus. Das Ganze ist eine Schilderung der oben als נבל, גוי, als sittlich und staatlich entartet bezeichneten Völker, die Gott als Werkzeug seines Strafgerichts an Israel gebrauchte. — ראש siehe Kap. 29, 17. — אכור. Die Bedeutung von אכור ist unzweifelhaft. Es kommt wiederholt in der Bedeutung: grausam vor. Zweifelhaft ist die Ableitung. Verglichen mit אכור (Jirm. 15, 18) wäre die Wurzel כור, die aber weiter nicht vorkommt und nur vielleicht eine Analogie mit גור, schneiden gewährt. Man könnte sich fast veranlaßt sehen, es als ein Kompositum אכור zu begreifen: etwas, was dem andern als völlig fremd, lieblos gegenüber steht.

34. Darum liegt es geborgen bei mir,
Besiegelt in meinen Schätzen:

35. Mein ist das Rächeramt und
die Vergeltung,

Zur bestimmten Zeit wankt ihr Fuß.
Denn nahe ist der Tag ihres Dunst-
gewölkes

Und eilt ihnen in kommenden Ereignissen
herbei.

36. Denn es richtet Gott einst sein
Volk

Und zeigt sich in anderem Ratschluß
über seine Diener.

Wenn er sieht, daß jede Macht ge-
schwunden

Und fort ist, was man bewahrt und
verläßt.

34. הלא־הוא בָּמִם עֲמָרִי

חֲתוּם בְּאוֹצְרוֹתַי:

35. לִי נֶקֶם וְשֹׁלֵם

לְעַת תָּמוּט רַגְלֶם

בִּי קָרוֹב יוֹם אִיֶדֶם

וְחֹשׁ עֲתִידָת לְמוֹ:

36. בִּי־יִדְוֶן יְהוָה עִמּוֹ

וְעַל־עַבְדָּיו יִתְנַחֵם

כִּי יִרְאֶה בִּי־אֲוִלַת יָד

וְאִפְסַם עֲצוֹר וְעִזּוֹב:

B. 34. הלא וגו' כמם (verwandt mit קמץ in geschlossene Hand zusammen- greifen, 3. B. M. 2, 2) bergen. Diesen Völkerausfäureungen gegenüber ist das ihrer wartende Gottesgericht, wenn auch unerkant in der Gegenwart, doch geborgen bei Gott, und liegt bereits besiegelt in seinen Schätzen, gehört mit zu den Gestaltungen, welche die von seiner Waltung bezweckte Heileszukunft auf Erden herbeiführen.

B. 35. לי וגו' אידם. איד (1. B. M. 2, 6). Der von der Erde zur Wolken- bildung aufsteigende Dunst, der sich dann wieder als Wolke über die Erde entladet. So sammelt sich aus den Verirrungen der Menschen selbst der verhängnisvolle Stoff zu dem Gewitter, das, wenn ihr Verhängnis reif geworden, sich über ihre Häupter entladet und איד wird zum Ausdruck für ein den Menschen treffendes Unglück. הלא איד לעול יום אידם, וחוש עתידה למו (Job. 31, 1), גם אני כאידכם אשחק (Prov. 1, 26). יום אידם, der eilt ihnen in allen kommenden Ereignissen herbei. Jedes kommende Ereignis ist ein Schritt zu diesem Ende.

B. 36. בי ידיו ר' עמו וגו' בי ידיו heißt überhaupt, das Recht in einem gegebenen Falle zur Geltung bringen, daher auch ganz eigentlich die Sache des Rechtsgekränkten vertreten (siehe zu 1. B. M. 30, 6 u. 49, 16. — יתנחם siehe zu 1. B. M. 6, 6). Der Kaufsalzא כי u. j. w. schließt sich dem unmittelbar Vorhergehenden an und blickt auf die mit B. 26 abgebrochene Schilderung des über Israhel kommenden Leidensverhängnisses zurück. Die Völker werden erinnert, des Tages des Gerichtes und der Vergeltung zu gedenken, die auch für sie kommen werden. Denn, heißt es hier, wenn Israhel, seiner Verirrungen wegen seines staatlichen Glückes verlustig, ins Exil wandern mußte und — zu seiner und der Völker Belehrung — in ihre Mitte zerstreut und ihrer Willkür hilflos preisgegeben ward, so war es doch, wie immer auch von seiner idealen Bestimmung abgefallen, den Völkern gegenüber עמו ועבדיו, das Gottesvolk und die Seinem Gesezes- willen und Seinen Waltungszwecken sich dienend Unterordnenden geblieben. Zum vollendeten Bundesbruch mit Gott und seinem Geseze und zur gänzlichen Verleugnung desselben war es ja nie gekommen. Das dieser שירה zu Grunde liegende מפי כי לא תשכח

37. Dann sagt er: Wo nun ihre Götter,
Der Hort, in den sie Zuversicht gehabt.

38. Die ihr Mahlopferfett sollten essen,
Trinken ihren Guxopferwein;
Laßt sie doch aufstehen und euch
helfen,
Daß euch Beschüzung werde!

37. וְאָמַר אֵי אֱלֹהֵיהֶמוּ

צֹר חֲסִיוֹ כּוּ:

38. אֲשֶׁר חֶלֶב זִבְחֵיהֶמוּ יֹאכְלוּ

יִשְׁתּוּ יַיִן נְסִיכֶם

יִקְוּמוּ וַיַּעֲזֹרְכֶם

יְהִי עֲלֵיכֶם סִתְרָה:

רעו (Kap. 31, 21) hat sich doch ebenso wie die verheißenen Leiden und eben in ihnen bewährt. Waren sie daher durch die Entziehung des Gottessehens den Ausschreitungen der Völker hilflos preisgegeben, so war damit doch nicht eine jede Mißhandlung, die sie zu erdulden hatten, gerechtfertigt. Vielmehr war diese Zerstreuung der Machtlosen unter die Mächtigen zugleich eine ernste Probe für diese, wie weit die Menschlichkeit und das Rechtsgefühl in ihrer Brust zur Geltung kam. Denn nicht in der Behandlung des Mächtigen, allenfalls zur Vergeltung Gerüsteten, zeigt sich die Menschlichkeit und das Recht. Wie viel Teilnahme und Rechtsachtung der Schwache unter Starken, der Mensch unter Menschen findet, das ist der Gradmesser des sittlichen Werts der Starken. Darum wird Gott über die Behandlung, die „sein Volk“ inmitten der Völker gefunden, zu Gericht gehen, ועל עבריו ינחם, und zeigt sich in geändertem Ratschluß über „seine Diener“, כי יראה וגו', sobald er sieht, daß sein Volk und seine Diener alles eingebüßt und nichts Beachtungswertes und nichts Geringses mehr haben, woraus ihnen eine Stütze und eine Zukunft erwachsen könnte. Mit den Verse 23, 24 und 25 geschilderten Leiden hat das über Israel sich vollziehende Verhängnis seinen vernichtendsten Grad erreicht. Mit dem כי יראה כי אולה u. s. w. war der Ausspruch (V. 20) verwirklicht, und mit der statt des אפאיהם (V. 26) eingetretenen Zerstreuung ein Anfang zur Rettung und Heilung betreten. Vergl. die Aussprüche der Weisen: זרקה עשה הב"ה עם ישראל שפורן בין האומות (Peschachim 87 b) und רבי אליהו ששם אלפים שנה היו עלמא שני אלפים הוהו שני אלפים הורה שני אלפים (Sanhedrin 98 a. — Zu der chronologischen Zusammenstellung Raschis der שני אלפים הורה שני אלפים dürfte hinzuzufügen sein, daß die Abfassung der משנה, dieser große Akt der Erhaltung der Hורה vor dem fortschreitenden Auseinandergehen der jüdischen Gesamtheit in die Zerstreuung, um 3978 a. m. 150 J. nach dem חורבן, somit in die letzte Zeit der שני אלפים הורה fällt. Um das Jahr 3978 a. m. ging, nach שרירא גאון ר', zu שרירא ז"ר's Lebzeiten רב nach Babylon und stirbt dort um das Jahr 4003.)

אפם, seltene Form für אולה wie ונשכחה צור (Jes. 23, 15). עצור ועזוב, אפם ist das, was der Mensch sich zu erhalten bemüht ist, עזוב das für ihn Wertlose, um dessen Erhaltung er sich nicht kümmert. Der Ausdruck der höchsten Machtlosigkeit ist es, wenn das, was man sich zu erhalten wünscht, ebenso verloren ist wie das, was man sich selbst überläßt. So auch Rön. II. 14, 10.

W. 37 u. 38. ואמר וגו'. Wenn Israel durch feindliche Natur- und Menschenmacht so heruntergekommen, daß seine völlige Macht- und Hilflosigkeit sichtbar am Tage liegt, wird Gott dadurch endlich Israel für immer die völlige Nichtigkeit alles dessen zum Bewußtsein gebracht haben, worin es, von Gott abgemenet, die Schöpfer und Schutzmächte seines Glückes und seiner Freuden hat suchen wollen, denen es זבחימו וכלב, das Beste seiner Wohlstandsoffer, und יין נסיכם, den Opferguß seines Freudenweins,

39. Sehet nun, daß Ich Ich bin
Und kein Gott neben mir;
Ich töte und belebe,
Ich habe verwundet, Ich heile wieder,
Meiner Hand entreißt man nichts.

40. Denn ich hebe zum Himmel hin
meine Hand
Und spreche: Ich lebe ewig!

39. ראו עתה כי אני הוא
ואין אלהים עמדי
אני אומית ואחיה
מחצתי ואני ארפא
ואין מידי מציל:
שש. 40. כִּי־אָשָׂא אֶל־שָׁמַיִם יָדִי
וְאֶמַּרְתִּי תִי אֲנִי לְעֹלָם:

zum Huldigungsanteil gebracht. Subjekt von יאכלו und ישחו ist wohl אלהימו, da הלב und יין des Opfers nicht vom Opfernden genossen wurde, sondern der Gottheit dargebracht wurde, die in beiden gleichsam den Genußanteil vom Opfermahl erhielt. Im jüdischen Opfer kommen הלב und יין dem der Hingebung an das Gottesgesetz errichteten Altar zur Nahrung und Weihe.

B. 39. ראו וגו'. Nun, nachdem alles, alles andere, worauf ihr eure Zuversicht gesetzt, sich euch nutzlos und nichtig erwiesen, und von keiner Seite euch Hilfe und Rettung winkt, nun sehet, כי אני הוא, daß Ich allein Ich bin, Ich allein die absolute, von nichts abhängige, ihr Sein nur in Sich tragende, in ihrem Wollen durch nichts bedingte ewig unveränderliche, Ich allein die einzige wirkliche Persönlichkeit bin, der gegenüber alles andere bedingt und in seinem Gegensatz nichtig ist, von der somit alles Gewordene ward und alles werdende allein zu erhoffen ist, der daher allein euch bleibt, nachdem mit Ihm, als ihr ihn verließet, alles andere euch verlassen. אני אמית ואחיה, in mir allein wohnt der ewige Quell alles Seins und Lebens, Ich töte, Ich belebe auch wieder, מחצתי, wie Ich es war, der euch geschlagen, ואני ארפא, so bin auch Ich es allein, der ich euch wieder heile, ואין מידי מציל: ihr habt geglaubt, euch durch Huldigung anderer Schutzmächte meiner Beherrschung und Leitung entziehen zu können, ihr sehet nun, wie ich euch doch mir nicht habe verloren gehen lassen, wie ich, wenngleich auf langen Umwegen, über Wege des Todes und des Leidens euch wieder zu meiner ausschließlichen Herrschaft und Leitung zurückführe.

B. 40. כי אשא ידי. Es findet sich allerdings namentlich auch von Gott wiederholt als Ausdruck des Schwörens, so 2. B. M. 6, 8 und sonst. Ebenso אני הי (nicht, wie hier אנוכי הי) als Formel eines solchen Schwures, z. B. 4. B. M. 14, 21 und 28. Allein אנוכי הי findet sich nicht in diesem Sinne, dürfte auch von Gott gebraucht, wohl ungeeignet erscheinen, wie weiter ersichtlich entspräche auch nur הי dem Schwur, אנוכי הי erscheint auch als ein durchaus selbständiger Satz der Aussage, und endlich wäre es Schwur, so würde, wie immer bei Schwüren, das folgende אנוכי eine Verneinung bilden, wie אנוכי הי אני וגו' und אנוכי הי אני וגו' אנוכי וגו' (4. B. M. 14, 23 u. 30). Wir glauben daher, es in dem Sinne wie: אנוכי וגו' (Jes. 49, 22) nehmen zu sollen, wo es das Entbieten zur Erfüllung einer Anforderung bedeutet. So auch hier: Ich entbiete den Himmel zur Vollstreckung meines Willens. אני וגו'. הי אנוכי וגו'. Wir haben bereits (1. B. M. S. 122 f. u. 408) den Unterschied zwischen אני וגו' und אני, insbesondere im Ausspruch von Gott bemerkt. Während אני die Persönlichkeit im Gegensatz zur Welt und in ihrer absoluten Unabhängigkeit von derselben bedeutet — daher ja auch beim Schwur אני הי —, drückt אני vielmehr die Persönlichkeit als umfassenden Träger, als dasjenige aus, worin die Welt ausschließ-

41. Hätte ich den Bliß meines
Schwertes geschärft,
Griffe zum Recht meine Hand,
Wendete ich Rache auf meine Feinde
zurück
Und übe Vergeltung an meine Hasser:

42. So müßte ich trunken machen
meine Pfeile von Blut,
Und Fleisch fräße mein Schwert
Von Blut Erschlagener und Gefangener,
Von Feindes Lockenhaupt.

43. Darum, Völker, machet heiter
seines Volkes Loz,
Denn das Blut seiner Diener rächt er,
Und Rache wendet Er auf seine Feinde
zurück, —
Und seine Menschenerde fühnt sein Volk.

41. אִם־שִׁנּוֹתַי בְּרַק הַרְבִּי
וְהֵאָהוּ בְּמִשְׁפַּט יָדַי
אָשִׁיב נֶקֶם לְצַרֵּי
וְלִמְשַׁנְאֵי אֲשֵׁלֶם:

42. אֲשַׁכֵּיר הַצִּי מִדָּם
וְחַרְבִּי תֹאכַל בָּשָׂר
מִדָּם הָלָל וְשִׁבְיָהּ
מִרֹאשׁ פְּרָעוֹת אוֹיֵב:

43. הֲרַנְנֵנו גּוֹיִם עִמּוֹ
כִּי דָם־עַבְדָּיו יִקּוּם
וְנֶקֶם יָשִׁיב לְצַרֵּיו
וְכִפֵּר אֶדְמָתוֹ עִמּוֹ: פ

ihren Halt und ihre Stütze findet. Es war hier zuvor gesagt, wie, wenn Israel erst ganz hilf- und hoffnungslos darniederliegt, ihm die Erfahrung werden soll, wie denn doch Gott allein der unveränderlich Bleibende sei, dem es nicht entgehen, zu dem es vielmehr zuletzt zurückkommen werde, um von Ihm, der es darniedergerworfen und geschlagen, wieder Leben und Heilung zu gewinnen. Denn, spricht Gott, wenn Israel erst ganz erstorben darniederliegt, dann „hebe ich meine Hand zu dem Himmel hin und spreche: Ich bin der ewig Lebendige!“ Ich bin die Allmacht und das ewige Leben. Bin die Allmacht, und die Himmel vollstrecken nunmehr meinen heilenden und rettenden Willen an meinem Volk, wie sie die Vollstrecker meines Unwillens gewesen. Und bin das ewige Leben, bin der ewig Lebendige, und bins nicht nur an mir und für mich im Gegensatz zu allem sonst Dahinstorbenden, לעולם, הרי אנכי לעולם: bins für alles sonst Dahinstorbende, gebe dem Abgestorbenen Anteil an meinem ewigen Leben, wecke das Hingestorbene, wecke Israel auf zu neuem Sein und neuem Leben.

W. 41 u. 42. אם שנתו ונו'. Wenn es die Völker dahin kommen ließen, daß ich erst mein Schwert geschärft habe, um Gericht zu üben, sie nicht zeitig einen anderen Weg einschlagen, wenn sie צרי ומשנאי, wenn sie die Gegner und Hasser meiner Herrschaft und meines Sittengesetzes bleiben wollten, so daß ich rächend Vergeltung üben müßte, wenn ich so ihnen thun sollte, wie sie an Israel und an anderen Wehrlosen gethan: dann müßte meine Rache blutig wild und grausam werden. — מרם הלל ושביה. Sie gehört zu מרם האכל בשר zu מראש פרעות אויב, אשכיר הצי מרם הלל in der Schlacht, sondern auch שביה, wehrlose Gefangene getötet und haben die abgeschlagenen Köpfe triumphierend auf ihren Schwertern getragen — darum

W. 43. הרננו גוים עמו. Vergl. אלמנה ארנין. Bרכה אוכר עלי חבא ולב אלמנה ארנין (Job 29, 13), darum ruft Gott, indem er Israel unter die Völker hinstreut: Machet heiter meines Volkes Loz, behandelt sie nicht unmenschlich und grausam! Drei Motive werden

dem Aufruf עמו גויים beigegeben. כי דם עכריו יקם: Israels Zerstreute treten als עכריו, als den Namen Gottes tragend, nach ihm gekennzeichnet in die Mitte der Völker, in diesem Gott lebt ein Rächer eines jeden unschuldig vergossenen Blutes derselben; נקם ישיב לזריו: jede Verletzung der Anforderungen des Rechts und der Menschlichkeit läßt Gott auf die Schuldigen zurückfallen, die in Verleugnung der Rechts- und Menschlichkeitspflichten Seine Herrschaft verleugnen, seine צרוי sind; und — וכפר ארמרו — עמו, und sein Volk soll seine Menschenerde sühnen, in der Besserbehandlung seines Volkes soll die in dem Gehorsam gegen sein Sittengesetz sich bethätigende endliche Hulldigung der Gottesherrschafft auf Erden ihren Ausdruck, und damit das unter Verleugnung derselben so vielfach auf der Menschenerde gegen Recht und Menschtum Gesündigte seinen sühnenden Abschluß finden — die Behandlung Israels wird zum Gradmesser der Gottes-hulldigung auf Erden, so daß der Antritt des Gottesreichs auf Erden Hand in Hand geht mit dem Aufhören der völkergeschichtlichen Mißhandlung Israels. — So schließt Jesaias Kap. 66, 20: והביאו את כל אחיכם מכל הגוים מנחה לד' וגו' על הר קדשי: וירושלים אמר ד' כאשר יביאו בני ישראל את המנחה בכלי טהור ביה ד' eure Brüder alle von allen Völkern Gott zur Hulldigungsgabe zum Berge meines Heiligtums hinan, wie Israels Söhne das Hulldigungsoffer in reinem Geräte zum Gottes-hause bringen. —

Die hier für die Völker niedergelegte Mahnung עמו גויים legt den Gedanken nahe, daß die ja auch in der That verwirklichte Voraussetzung vorgewalkt habe, es werde dieses Buch der Gotteslehre durch die Hand seiner zerstreuten Träger zum Gemeingut der Völker werden und damit auch diese Völkermahnung ihnen ebenso zum Bewußtsein kommen, wie deren Verständnis und Erfüllung durch die eben mit diesem Buche vorbereitete Lehre von Gott dem Einzig-Einen und den daraus folgenden Wahrheiten von der Gleichheit und Brüderlichkeit der Menschen und den Rechts- und Menschlichkeitspflichten vorbereitet und einer immer fortschreitenden Verwirklichung werden näher geführt werden. Eine Voraussetzung, die zugleich die Thatsache enthalten würde, daß das jüdische Volk durch den Einfluß, den das von ihm in die Mitte der Völker mit hinausgetragene Buch der Bücher auf seine und der Völker Erleuchtung und Gestiftung üben werde, sich selbst den Weg zu den Pforten der Erlösung bahnt. —

גדולה שירה heißt es im ספרי am Schlusse der Erläuterungen der שירה, שירה שיש בה עכשוו ויש בה לשעבר ויש בה לעתיד לבא ויש בה לעולם הבא, wie groß ist die שירה, du findest darin die Gegenwart, die Vergangenheit, die Zukunft und die bereinstufige künftige Weltgestaltung. —

Als Gesang zu den Musafopfern am Sabbath wurde die שירה von den Leviten in sechs Abschnitten gesprochen, die nach den Anfangsbuchstaben mit dem Merkwort: ויולך bezeichnet werden, האוינו (B. 1), זכור (B. 7), ירכיבו (B. 13), וירא (B. 19) — nach andern וישמן (B. 15) —, לולי (B. 27) — nach andern לו (B. 29) —, כי ידן (B. 36) — א. ה. 31 a — und wird dort gelehrt, daß diese Abteilungen auch bei den Sabbathvorlesungen in den Synagogen zu beachten sind. (Eine Weisung, welche gegen den Beginn des vierten Absatzes mit B. 15 sprechen würde, da dann für den dritten Absatz regelwidrig nur zwei Verse blieben). Es sind dies natürliche Gruppierungen des Gedankenganges der שירה: Verse 1—6: Gott, Charakteristik der allgemeinen und besonderen Beziehungen seiner Waltung zur Welt und Israel. Verse 7—12: Israels, seine Bestimmung und seine Entstehungsgeschichte; Verse 13—18: sein Glück und seine Verirrungen im Glücke; Verse 19—26: sein Untergang in Folge dieser Verirrungen. Verse 27—35: Zweck seiner Zerstreuung unter die Völker als warnende Mahnung derselben. Verse 36—43: Heilung des jüdischen Untergangs und Ausblick auf die jüdische und Völkerzukunft.

48. An demselben Tage sprach Gott zu Mosche:

49. Gehe zu diesem Berge der Übergänge, zu dem Berg Nebo hinan, welcher im Lande Moab, welcher vor Jericho liegt, und siehe das Land Kanaan, welches ich Jisraels Söhnen zum Besiß gebe,

50. und stirb auf dem Berge, wohin du hinauf steigst, und werde zu deines Volkes Kreisen gesammelt, wie dein Bruder Aharon auf dem Berge Hor gestorben und zu seines Volkes Kreisen gesammelt worden.

51. Weil ihr in der Mitte der Söhne Jisraels bei den Kadefch-Hader-

מפסיר. 48. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה בְּעֵצֶם הַיּוֹם הַזֶּה לֵאמֹר:

49. עֲלֵה אֶל-הַר הַעֲבָרִים הַזֶּה הַר-נֶבֹז אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ מוֹאָב אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי יְרִיחוֹ וּרְאֵה אֶת-אֶרֶץ כְּנָעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְאִחֻזָּה: 50. וּמָת בְּהַר אֲשֶׁר אֶתָּה עֹלֵה

שָׂמָּה וְהִאֲסַף אֶל-עַמּוּךָ בְּאֶשְׁרֵי-מֵת אֶתְרָן אֶחִיד בְּהַר הָהָר וַיִּאֲסַף אֶל-עַמּוּיוֹ:

51. עַל אֲשֶׁר מְעַלְתֶּם בִּי בְּחֹדֶךָ

kommt mir, d. i. sie werden durch einen Sturm aufgehoben und zu mir gebracht (Jirm. 4, 12), so scheint auch רַק מֵר: leer von etwas, von etwas nicht erfüllt, zu bedeuten, und כִּי לֹא דָבַר רַק הוּא מֵכֵם hieße: denn es ist kein von euch leeres Wort, es ist kein Wort, dessen Inhalt nicht ganz und gar ihr selber bildet. Entweder: diese bezeugende Aufforderung zur Erfassung und Erfüllung des Gesetzes ist kein für euer ganzes Sein und Wollen gleichgültiges Wort, euer ganzes Sein und Wollen liegt in ihm. Oder: In der ganzen Lehre giebt es kein Wort, in welchem nicht ihr, d. h. euer ganzes Sein und Wollen enthalten wäre. Kein Wort der הוֹרָה ist gleichgültig. In jedem liegt eine für euer ganzes Sein und Wollen wichtige Wahrheit. אין לך דבר ריק. (ספרי) בתורה שאם תדרשנו שאין בו מהן שבר בעולם הזה והקרן קיימה לו לעולם הבא

WB. 48—52. Siehe 4. B. M. zu Kap. 20, 12 u. 13; 27, 12—14.

B. 48. Wie bereits zu 1. B. M. 17, 23 bemerkt, bezeichnet nach Auffassung der Weisen עֵצֶם הַיּוֹם עַצֵם immer die Macht des Tages, d. i. die volle Mächtigkeit, die Helle des Tages, und sagt, daß der Vorgang am hellen Tage geschehen. Moses Todesgang gehörte mit hinein in den Kreis seines ganzen menschlich freien Pflichtlebens. Es war nicht ein passives Erdulden physischer Notwendigkeit. Es war ein sichtlich freies Sichhingeben an den Willen Gottes und seines Waltens, wie jede andere Pflichtthat. Es dürfte dies um so mehr hervorgehoben sein, je schmerzlicher gerade der Moment seines Scheidens ihn der eigentlichen Krönung seines ganzen irdischen Wirkens entzog, je mehr gerade jetzt in dem Augenblick des Übergangs zu der Bestignahme des Landes und der eigentlichen Verwirklichung des Gesetzes das Volk seiner bedürfen mochte, und je mehr er nach Kap. 34, 7 sich noch in dem Vollbesiß der zur fernen Wirksamkeit erforderlichen körperlichen und geistigen Kraft wissen durfte.

B. 49. Dieser doppelte Relativsatz spricht die beiden Momente aus, welche der Örtlichkeit ihren Charakter erteilt: Moses soll außer Landes im Hinblick des Landes sterben, welches als Ziel seiner ganzen bisherigen Volksleitung vorstrebte.

B. 51. Der Vorgang, auf welchen zurückgeblickt wird, wird in seinem doppelten Charakter gezeichnet, in seiner

דברים לג וואת הברכה

wässern in der Wüste Zin euch an mir vergangen; weil ihr mich nicht in der Mitte der Söhne Israels geheiligt habt.

52. Denn aus der Ferne sollst du das Land sehen, dorthin nicht kommen, zu dem Lande nicht, das ich Israels Söhnen gebe.

Kap. 33. V. 1. Und dies ist der Segen, mit welchem Mosche, der Mann Gottes, Israels Söhne vor seinem Tode segnete.

2. Er sprach: Gott, von Sinai trat er ein und war von Seir schon ihnen aufgegangen, hatte ihnen vom Gebirge Paran her getagt und war nun aus Myriaden Heiligtums gekommen; aus Seiner Rechten ward Geseß gewordenenes Feuer ihnen.

בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִי-מְרִיבַת קֹדֶשׁ מִדְּבַר-
צֵן עַל אֲשֶׁר לֹא-קִדְשָׁתֶם אוֹתִי בְּתוֹךְ-
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

52. כִּי מִיַּגְדֵּךְ תִּרְאֶה אֶת-הָאָרֶץ
וְשָׂמָּה לֹא תָבֹוא אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-
אֲנִי נֹתֵן לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל: פ

לג. 1. וואת הברכה אשר ברה משח
איש האלהים את בני ישראל לפני
מוחו:

2. ויאמר יהוה מסיני בא וברח
משעיר למו הופיע מהר פארן
ואתה מרבבת קדש מימינו אשדת
למו:

* כתיב חר וקרי הרין.

Pflichtwidrigkeit gegen Gott, und in der Vereitelung des mit dem Auftrage beabsichtigten Zweckes, und beides, כחוק בני ישראל, nicht im Privatleben, sondern in der öffentlichen Stellung eurer Wirksamkeit im Volke.

כי, ihr habt bei diesem Vorgange das Vertrauen nicht gerechtfertigt, das ich in die Heiligkeit eures Charakters und Berufes zu setzen berechtigt war (siehe zu 3. B. M. 5, 15). מי מריבה קדש מרבר צין (siehe zu 4. B. M. 27, 14).

וואת הברכה

Kap. 33. V. 1. וואת הברכה. איש האלרי, der Mann Gottes, der Mann, der in einer nahen Beziehung zu Gott gestanden, den Gott als seinen Diener und Boten gebraucht hatte. In der תורה kommt diese Bezeichnung von Moses nur hier vor. Wenn, wie wir glauben, dieser Segen von Moses nicht wie der übrige Inhalt der תורה als Gottes Wort, sondern als zunächst seinem eigenen Innern entflammend gesprochen war, so dürfte sich diese einzig hier gegebene Bezeichnung איש האלהי wohl dahin begreifen lassen. Bei allem Bisherigen war Moses Gottes Organ und bedurfte es daher einer solchen näheren Charakterisierung nicht. Aber eben, weil dieser Segen nicht Gottes, sondern Moses Ausspruch war, sagt diese Bezeichnung der Persönlichkeit, die hier gesprochen, daß denn doch diesen Aussprüchen ein unvergleichlich höherer Wert beizumessen sei, als wenn in ihnen nur die Rede eines gewöhnlichen Menschen vorläge. Es war doch משה איש האלהים, der hier den Segen gesprochen, doch der Mann, den Gott einer so nahen Beziehung zu sich gewürdigt hatte, und wenn diese ברכה auch vielleicht nicht in Ruch gesprochen worden, so war sie doch jedenfalls vom הקדש getragen. Vergleiche Pf. 90 למשה איש האלרים.

V. 2. ויאמר ונו', מסיני בא, nicht בא מסיני, sondern vom Sinai trat Gott in Israels Mitte ein (פיהרו). ורה, הופיע, oder vielmehr הופיע, ורה,

זרה, בא sind fortschreitende Stufen einer Lichterscheinung. הופיע ist das erste Heraus-treten aus dem Dunkel, eine das kommende Licht ankündigende Helle. יפע (verwandt mit יפה hauchen) entspricht dem Anbrechen des Tages. זרה ist der Strahlenwurf (verwandt mit זרע, ausstreuen), die Morgenröthe; das Licht ist noch fern, seine Strahlen dringen jedoch bereits zu uns. Mit בא steht das Licht in unserm Zenith. קימי אורי (כי בא אורך וגו' (Nes. 60, 1—3). Das ganze Bild sagt dort, wenn über Israel die Sonne Gottes leuchtet, ist dies Morgenröthe für die übrigen Völker.) עשו ist עשו, פארן (1. B. M. 21, 21). Es dürfte hier gesagt sein: die abrahamitische Verheißung hätte sich auch an Ismael und Esau erfüllen können; allein schon als sich von Ismael Paran und noch mehr als später sich von Esau Seir gestaltete, wies deren Charakteristik darauf hin, daß die Verwirklichung der Gottesverheißung noch auf ein anderes, späteres Geschlecht zu warten hätte, das sich nun endlich in Israel dem Einzuge der Gottesherrlichkeit auf Erden mit Empfang der זרה darbot. Das לא ist auch auf עשו zu beziehen. Mit Ismael kündigte sich für Israel der Tag an, mit Esau leuchtete nach ihm hin das Morgenrot, mit מתין זורה am Sinai trat das Gotteslicht in Israels Mittagslinie ein. Ähnlich 3. ספרי אהם אהם אהם. Eine Einsicht in die verschiedenen Stellen, in welchen אהה vorkommt, scheint zu ergeben, daß dasselbe vorzugsweise nicht sowohl ein örtliches Hinkommen, das Hinkommen zu einem Orte, sondern das Hinkommen zu einer Person und zwar insbesondere ein erwartetes Hinkommen ausdrückt. רבין sind die Myriaden im Dienste Gottes stehender Geister, zu deren Charakter קדש, die unwandelbare Bereitschaft für das im Dienste Gottes zu bethätigende Gute gehört, deren Natur die Möglichkeit zu fehlen verjagt ist, die, wie es Ezechiel 1, 9 heißt, לא יסבו בלכה, nie abweichen in ihrem Wandel, für die somit ebenfalls ein Gesetz nicht berechnet ist, das geistig-leiblichen, zum freien Gottesgehorsam berufenen, und daher mit der Abirrungsfähigkeit begabten Wesen das Regime ihres Lebens bringen soll. Nicht שער und פארן und auch nicht רבין קדש waren für dies Gesetz geeignet.

לו, diese beiden als ein Wort geschriebenen Worte bilden einen Begriff. רה kommt nur hier als Begriffsbezeichnung der זורה vor. Es ist gleichsam der kosmische Begriff der זורה, Bezeichnung dessen, was die זורה im Welt-haushalte Gottes bedeutet. אש ist die in allen physischen Wesen Bewegung, Veränderung und Leben gestaltende Kraft, das שחורה, אש, das dunkle, unsichtbare Feuer, wie es die Weisen (רבין רבה עקב) nennen, durch welches sich die ewigen, von Gott gegebenen Weltgesetze in allen seinen Geschöpfen vollziehen. Dieses in allen Geschöpfen, ihnen unbewußt, von ihrem Willen unabhängig, durch das höchste Bewußtsein und den höchsten Willen, durch Gott gesetzte und gewollte, und durch die Allmacht seines Willens sich vollziehende Gesetz, sollte für das zur sittlichen Freiheit berufene Geschöpf, sollte für den Menschen nicht in ihm, ohne sein bewußtes Wollen sich vollziehen, sollte an ihn zur freien Aufnahme in Geist und Willen herantreten, und das ist die זורה. Sie ist nichts, als das an den Menschen ausgesprochene, in allen übrigen Geschöpfen sich aussprechende Gottesgesetz; durch seine Erfüllung nimmt erst der Mensch bewußtvoll und frei die Stelle ein, welche alle übrigen Wesen bewußtlos und unfrei erfüllen, es ist das „Gesetz gewordene Feuer“. Und מימינו, es ist Gottes helfende und stützende Heilesrechte (siehe 2. B. M. 1, 5 u. 6), die ihnen dieses Gesetz reichete. Ratlos, halt- und hilflos ist der Mensch ohne dies sein innerstes Wesen und seine Bestimmung ihm deutende, und damit ihn des Bestandes seines und seiner Welt Schöpfers und Meisters versichernde Gesetz. Es kommt seinem innersten Bedürfnis entgegen (Ps. 19).

רוה, die Wurzel von רה, kommt nur noch rabbinisch in der Bedeutung רוה, einer nicht in der Erde grabenen, sondern oberirdisch gebauten Cisterne vor. Dieser Begriff

3. Auch Völker zur Pflicht zu führen nimmst Du alle seine Heiligen in die Hand; sie werden bei deiner Wahrung Schritt ihrer Ohnmacht inne, es aber trägt deine dich aussprechenden Worte.

4. Die Lehre, welche uns Mose geboten, sie ist das Erbgut, Isaaks Gemeinde!

3. אַף הַכֹּב עִמָּיִם כְּלִקְדָּשָׁיו בְּיָדְךָ
וְהֵם תִּכּוּ לְרַגְלְךָ יִשְׂא מִדְּבַרְתֶּיךָ:

4. הוֹרָה צְוֵה-לָנוּ מִשָּׁה קִוְרָשָׁה
קֹהֶלֶת יַעֲקֹב:

einer oberirdisch, somit in der Ebene, im Bereich der Menschenhantierungen veranstalteten Sammlung des ihm vom Himmel gespendeten, für sein physisches Leben notwendigsten Elementes spricht sich, wie uns scheint, von selbst in zutreffendstem Maße zugleich als Bezeichnung der Sammlung der von Gott für die Fassung des Menschen gegebenen Weisungen für sein sittliches Leben aus. Übertragen finden wir dann später דה im Buche Esther auch als Bezeichnung einer von menschlicher Herrschaft erlassenen Weisung.

Lautverwandt ist רוח mit רור, der Bezeichnung einer zum väterlichen Beistand berufenen Verwandtschaft, dem Vaterbruder (siehe 3. B. M. 25, 49) und begegnen wir auch hier der parallelen Bedeutung דרך: Behälter. Vielleicht ist damit auch die Wurzel דרר in דר, die Mutterbrust, verwandt.

B. 3. אף הכב עמים הוכב (siehe zu 4. B. M. 10, 29) Präsenzform von הוכב, verpflichtet, schuldig sein, wie נוצץ, לוצץ von לוצ, נוצ, und zwar in aktiver Bedeutung: verpflichten, zur Pflicht führen. Oder הוכב ist Infinitivform des Piels wie כונן. Auch indem du die übrigen Völker zur Pflicht führen willst, nimmst du alle seine Heiligen in die Hand, d. h. sind dir dazu alle Heiligen Israels das Werkzeug. Nicht nur Israel, der ganzen übrigen Menschheit kommt der belehrende und sittigende Einfluß aller derer zugute, die in Israel sich in pflichttreuer Erfüllung dieses Gesetzes heiligen. Stillschweigend leuchten sie der Gesamtmenschheit als Beispiel der Verwirklichung heiliger Menschenbestimmung. Und wenn es oben heißt, daß selbst שער פארן, diese Israel verwandt nahen Völker, noch nicht für die Entgegennahme des Gesetzes reif waren, so geschah doch die sinaitische Gesetzesoffenbarung an Israel im Gesamtinteresse der Menschheit. Mit Israel und durch Israel wird die einstige Sammlung aller Menschen zur Gottespflicht angebahnt. והם, die Völker, חכו, Plural von חכה, verstärkte Form von רכה, gebeugt sein. Sie werden zur Erkenntnis ihrer Ohnmacht geführt, durch deinen Schritt, durch den Gang deiner Wahrung gebracht (wie לרגלי 1. B. M. 31, 30). ישא, es aber, Israel, trägt deine dich aussprechenden Worte. Durch die von Gott geleiteten Ereignisse der Geschichte, „durch die Gottesgänge“ in den Ereignissen, werden die Völker zur Erkenntnis ihrer Ohnmacht geführt. Allein erst durch das Gotteswort, das Israel durch die Zeiten trägt, lernen sie den kennen, dessen Obermacht sie in den Gängen der Geschichte ahnen, lernen sie, vor wem sie sich zu beugen und wie sie Ihm ihre Huldigung zu betätigen haben. Nur durch das Gesetz, dessen Träger Israel am Sinai geworden, erhalten und erreichen die Belehrungen der Völker durch die Geschichte ihren Zweck. מברכהך, wie מוכר אלו מוכר את הקול מוכר אליו (4. B. M. 7, 89).

B. 4. הורה צוה וגי. „Die Lehre hat uns Mose geboten“, so lautet das Nationalbekenntnis, das sich von Geschlecht zu Geschlecht in Israel vererben soll. Diese Lehre ist מורשה, ist das eigentliche Erbgut, nicht das Land und was es bietet, die Lehre ist das jüdische Nationalerbe, Land und Macht sind nur die bedingten Folgen dieses Gutes. קהלת יעקב ist Vokativ. Und bedeutsam ist hier יעקב und קהלה.

5. Sie ward in Jeschurun König. Indem zu ihr sich die Volkeshäupter sammelten, wurden allbereint die Stämme Jisraels.

5. וַיְהִי בִישֻׁרוּן מֶלֶךְ בְּהַתְּאַסְּפָה
רְאִשֵׁי עַם יְהוָה שְׂבָטֵי יִשְׂרָאֵל:

6. So wird auch Reuben leben, soll nicht untergehen, und seine Unedlen seien stets gezählt.

6. יְהִי רְאוּבֵן וְאֶל־יָמָת וַיְהִי מִתְּיוֹ
מִסְפָּר: ם

Jisraels Name nach seiner materiellen Einzigkeit und dazu: קהלה, nicht קהל. Nur hier dies eine Mal heißt die jüdische Gesamtheit קהלה, sonst immer in ihrer Selbstständigkeit קהל ישראל קהל. קהל ist der schwächere, abhängige Begriff von קהל, entweder die Gesamtheit in Schwächezuständen, oder jede einzelne Zweiggemeinde der großen Gesamtheit. Nicht einzelnen, der Gesamtheit hat Gott sein Gesetz zur Vererbung übergeben; denn nur die Gesamtheit ist ewig und nur die Gesamtheit hat Mittel für alles, אין צבור מה ואין צבור עני. Und nicht nur für die Zeiten der Blüte und nicht nur der großen Gesamtheit im ganzen war die תורה übergeben. Auch als יעקב ist sie durchzutragen und zu verwirklichen, und jede kleinste Zweiggemeinschaft, jede „Rehilla“ hat für die Vererbung und Verwirklichung der תורה in ihrem Kreise einzustehen.

B. 5. ויהי בישרון מלך. Die תורה, das Gesetz ward in Jeschurun König. Es allein ist das Herrschende, Gebietende und Regierende in Jisrael, stand ja selbst der spätere König unter ihm und sollte nur sein erster mustergültiger Unterthan sein. Durch die Herrschaft der תורה soll Jisrael ישורון werden, dem Ideal seiner sittlichen Bestimmung entsprechend, daher: בישרון. Obgleich auf תורה sich beziehend, hat ויהי das Geschlecht des Prädikats מלך erhalten und ist das Maskulinum bei dem erzählenden היה ohnein gebräuchlich, ' ויהי ברכה ר' (1. B. M. 39, 5), כי יהיה נערה בחולה (5. B. M. 22, 23) und sonst.

ונו, indem zur תורה sich die Häupter des Volkes sammelten, fanden darin Jisraels Stämme ihre Vereinigung. Das Gesetz bildet das einzige wirkliche Einheitsband der jüdischen Stämme. Indem alle Volksleitung sich dem Gesetze anschließt und unterordnet, wird die Vereinigung des Volkes mit dem Gesetze zugleich das Einigungsband unter einander, und in diesem Anteil aller an dem höchsten Nationalgute erhält zugleich ein jeder seine völlig gleichwertige Stellung in der Nation.

B. 6. יהי ראובן וגו'. Nach der פרשה-Abteilung gehört dieser Satz zu den vorhergehenden, die ganz eigentlich in ihm einen Abschluß finden. Reuben ist — Simon ausgenommen, der gar nicht erwähnt wird — der einzige Stamm, von dem weder eine materielle, noch geistige oder sittliche Eigentümlichkeit zum Ausdruck kommt, während die übrigen Stämme nach Land, Macht, Stellung, sozialer oder geistig sittlicher Wirksamkeit charakterisiert werden. Nachdem daher Reuben bereits durch Jaakobs letzte Verfügung der ihm sonst als Erstgeborenem gebührenden Führerschaft verlustig gegangen, scheint auch sein Stamm überhaupt sich durch keine materielle oder geistige Besonderheit auszeichnet zu haben. Es war aber eben gesagt, daß es ein Gut, und zwar das höchste, die תורה gebe, die das einzige wirkliche und wahrhaftige Nationalgut bilde, an welchem alle gleichen Anteil haben und in welchem alle Stämme ihre gleiche Würdigung finden. Darauf beruht es, daß auch ein Stamm ohne alle ihn auszeichnende materielle oder geistige Besonderheit, daß auch ein „Reuben“ in ihm, in der treuen Wahrung und Wartung desselben, seine vollzuwüchsende Lebensentfaltung finden werde, nicht unter-

7. Und dasſelbe gilt für Jehuda, wenn er ſprach: Höre Gott Jehuda's Stimme und bringe ihn hin zu ſeinem Volke; für es ſtreitet er mit ſeiner Macht, Beiſtand gegen ſeine Feinde ſieheſt Du.

8. Und von Levi ſprach er: Deine Thumim und deine Urim dem Manne der Hingebung an dich, den du wiederholt erprobt haſteſt und mit ihm am Haderwaſſer rechteteſt,

7. וְנָתַתְּ לַיהוּדָה וַיֹּאמֶר שָׁמַע יְהוָה קוֹל יְהוּדָה וְאַלְעָמוּ תְּבִיאָנּוּ יְדֵיו רַב לֹו וְעָזָר מִצָּרָיו תִּהְיֶה: פ

שני. 8. וּלְלֵוִי אָמַר הַמִּינִי וְאוּרֵיךָ לְאִישׁ חֲסִידְךָ אֲשֶׁר נִסִּיתוּ בְּמִסָּה תְּרִיבֹהוּ עַל־יָמַי מְרִיבָה:

zugehen habe, und daß מתי, ſeine bedeutungsloſen, unedlen Angehörige jederzeit nur gezählt, nur in geringer Zahl zu ſein brauchen. מתי ſiehe 1. B. M. S. 102.

B. 7. וואת ליהודה. Derjenige Stamm, auf welchen die Hoheit, Macht und Volkſſführung überging, deren Reuben verluſtig geworden, war: Juda (ſiehe 1. B. M. 49, 8). Hier heißt es nun ליהודה: וואת: dasſelbe, worin der der Führerſchaft verluſtig gewordene, macht- und glanzloſe Stamm gleichwohl den Boden einer wohl zu würdigenden Lebensentfaltung finden kann, dasſelbe bleibt im Grunde ebenſo die einzige wirkliche und wahrhaftige Baſis für den mit Hoheit und Macht umkleideten zur Führerſchaft berufenen Stamm. Wie Reuben, hat auch Juda nur die הורה als Lebensquell und Baſis auch für die Erfüllung des beſonderen Segenswunſches, den Moſes für ihn hinzugefügt, indem er auf ihn inmitten der Ausübung ſeines Berufes hinausblickt. Der Geiſt der הורה bewirkt es, daß die Macht in Iſrael nicht zum Eigenruhm, ſondern zu Schutz und Verteidigung der Bruderſtämme geübt wird. Juda zieht dahin, wo ſein Volk ſeiner bedarf, nur zum Kampf für ſein Volk gebraucht es die ihm verliehene Macht. Darum blickt es zu Gott auf, ehe es auszieht, und darum ſieht Gott ihm bei in ſeinen Kämpfen.

B. 8. ולוי. (ſiehe 2. B. M. S. 412). Sonſt werden immer אורים erſt genannt, hier ſtehen bedeutungsvoll תמים, die Vergewärtigung der höchſten ſittlichen Vollkommenheit, den אורים, der höchſten geiſtigen Erleuchtung voran. Soll doch hier der Stamm gezeichnet werden, der zu deren Trägern gewürdigt worden. Da iſt es nicht die geiſtige, da iſt es in erſter Linie die ſittliche Anforderung, mit welcher das bewährte Leben eines ſolchen Stammes nicht in Widerſpruch hat ſtehen dürfen, ja es iſt eben der ſittliche Charakter, der ihn zum Träger der אורים und תמים beſähigte. Wird doch auch ſofort der Stamm nicht nach ſeinen geiſtigen, ſondern nach ſeinen ſittlichen Charaktermerkmalen geſchildert:

וְאִישׁ חֲסִידְךָ, als המיך ואוריך, gabſt du ihm deine Urim und Thumim. Wie dies überhaupt das tief Unterſcheidende des Judentums iſt, daß in ſeinem Kreiſe die höchſte Stufe geiſtiger Begabung und geiſtigen Berufes nicht einen Freibrief für das Sittliche gewährt, vielmehr die gleich hohe Bewährung in Achtung und Erfüllung des Sittengeſetzes als unerläßliche Bedingung ſetzt. Darauf haben wir bereits wiederholt hinzuweiſen Gelegenheit gehabt.

וְאִישׁ חֲסִידְךָ, es wird hier der Stamm als Einheit, als ein Individuum aufgefaßt, und kommt daher auch das, was in ſeinen hervorragendſten Gliedern zu Tage getreten, וְאִישׁ חֲסִידְךָ, der Charakteriſtik des ganzen Stammes zugute.

חֲסִידְךָ, der ſich als dein חסיד bewährt hat. חסיד bezeichnet ja die höchſte Selbſtloſigkeit im praktiſchen Leben, zu welcher wie wir bereits (zu Kap. 23, 10) bemerkt,

9. der von Vater und Mutter spricht: Ich habe ihn nicht gesehen, seine Brüder nicht erkannt, seiner Kinder sich nicht bewußt wurde; denn deine Zusage haben sie geschlügt und warten nun deines Bundes.

9. הָאֵמֶר לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לֹא רָאִיתִיו
וְאֶת־אֶחָיו לֹא הִכִּיר וְאֶת־בָּנָיו לֹא
יָדַע כִּי שָׁמְרוּ אִמְרֹתָיָהּ וּבְרִיתָהּ
יִנְצְרוּ:
* בניו ק'.

פרישה: die Fernhaltung von allem Schlechten und Gemeinen, die man gemeinhin bereits als חסידות begreift, nur eine Vorstufe bildet. חסיד ist ein Charakter, der sich vor allem im thätigen Leben für die Gesamtheit zu bewähren hat. So durfte David beten: שמרה נפשי כי חסיד אני, Gott möge ihn schützen, denn er vertritt sein Recht und sein Interesse nie, er lebt in völliger Selbstvergessenheit nur für andere (vergl. Berachoth 4 a). Dieser Charakter wird hier dem ganzen Stamme Levi vindiziert. אשר נסיתו וגו' הריבנו, Welcher Ernst der sittlichen Anforderung an den Stamm innewohne, dessen Häuptern die Urim und Thumim, die Gottesausprüche der höchsten Einsicht und der höchsten Sittlichkeit anvertraut worden, das hat sich für alle Zukunft hin in der Geschichte der Ersten deselben vorleuchtend gezeigt.

כמסה kann wohl schwerlich auf die Örtlichkeit Massa und das dort Geschehene (2. B. M. 17, 7) zurückblicken. Weder der Stamm, noch Moses, insbesondere Aharon, an den ja hier als ersten Träger der Urim und Thumim gedacht wird, hatten dort besondere Prüfungen zu bestehen. Vielmehr scheint hier מסה Substantivum verbale von נסה zu sein. So auch ספרי ינונה: כלל נסיונה שלם, du hattest ihn in wiederholten Prüfungen erprobt gefunden. Und der Sinn wäre: Du hattest ihn bereits in so vielen Prüfungen erprobt gefunden und doch rechtetest du mit ihm beim Haderwasser (4. B. M. 20, 12), sahest ihm dies einzige Vergehen nicht nach, und um dieses eine Vergehen ging er der Hoffnung eines vierzigjährigen erprobten Wirkens verlustig. Moses und Aharons Tod infolge von מריבה מי sind ein ernstes Mahnwort an alle künftigen Levitenhäupter.

ב. 9. האמר וגו'. Der Stamm Levi hatte bei seinem Auftreten gegen die zum Egel Abgefallenen sich von keiner Rücksicht für Verwandtschaften, wie nahe auch immer, zurückhalten lassen, der Aufforderung getreu: איש אה אחיו ואיש אה רעהו ואיש (siehe daselbst). (2. B. M. 32, 27) und daselbst B. 29 בבנו ובאחיו (siehe daselbst). Da es jedoch daselbst B. 26 heißt, daß ausnahmslos כל בני לוי sich zu Gesekesreitern im Volke erhoben hatten, so können, wie ספרי ז. St. bemerkt, die hier genannten Verwandten nur aus mütterlicher, einem nicht levitischen Stamme angehöriger Verwandtschaft gemeint sein. Bemerkenswert erscheint die Stufenfolge des Wahrnehmens: Sehen, Erkennen, Kennen, לא ראיתו, לא הכיר, לא ידע. Vielleicht liegt der Wahl und der Verwendung dieser Ausdrücke die Feinheit zu Grunde: Bei Eltern hätte schon das bloße „Sehen“ genügen können, um ihre für die Rettung des Nationalganzen erhobene Hand zu lähmen, bei Brüdern das „Erkennen“, bei Kindern jedenfalls das volle Gefühl der Zugehörigkeit, wie dies in ידע liegt. Aber im Drange der Begeisterung für die Rettung des Ganzen übersahen sie unter den von ihrer Richterhand Getroffenen Eltern, ließen es bei Brüdern nicht bis zum Erkennen und bei Kindern nicht bis zum Wachwerden des vollen Gefühles kommen. Daß demnach die Erfüllung ihrer harten Aufgabe an Kindern leichter als an anderen Verwandten erscheint, dürfte sich daraus motivieren, daß Kinder schon ihrer natürlichen Stellung nach der Zucht und der Verantwortung Eltern gegenüber unterliegen.

10. Sie lehren deine Ordnungen
Jaakob und deine Lehre Jisrael; bringen
Räucherduft für deine Wahrnehmung
und Ganzopfer auf deinen Altar.

10 יורו משפטיך ליעקב ותורתך
לישראל ישימו קטורה באפך
וקביל על-מזבחה:

Wir haben schon zu B. 32, 2 angemerkt, daß אמרה nicht sowohl den Ausdruck eines Gesetzes, als vielmehr eine Verheißung, eine Zusage bedeutet. Ebenso daselbst B. 10, daß נצר mehr ein pflegendes Überwachen und Sorgen für eine innere Entwicklung als ein Schützen vor äußerer Gefährdung bedeutet. Ohnehin kann שמו כי אמרה nicht füglich heißen: sie haben dein Gebot gehütet in dem Sinne, daß sie es selbst nicht übertreten haben. Denn in dieser Beziehung standen sie nicht allein, teilten vielmehr das Verdienst mit der großen Mehrzahl. Nur dreitausend im Volke hatten sich zur Anbetung des Götterkalbes hinreißen lassen. Nur שמו אמרה kann vielmehr nur die Bedeutung des von ihnen an den Schuldigen vollzogenen Aktes aussprechen. Durch diesen Rächerakt ward אמרה ר' erhalten, ohne ihn wäre das ganze Volk der Vernichtung verfallen und damit die göttliche Verheißung an Abraham für die damalige Gegenwart wenigstens und für noch lange Zeit hinaus bereitet gewesen. (Siehe 2. B. M. 32, 10 und 14.)

Wie sie damals mit Hintanziehung aller persönlichen Rücksichten sich als Retter der Volksbestimmung bewährt haben, so werden sie nun fortan die inneren Pfleger und Wärter des Gottesbundes sein.

Diesen Beruf als Pfleger und Wärter des Gottesbundes haben sie durch Pflege der Gesetzeskenntnis als Gesetzeslehrer, und Pflege der Gesetzesfüllung durch ihren Dienst am Gesetzesheiligtum zu erfüllen. Der Inbegriff des Gesetzes ist hier als כליל und קטורה gefaßt, der Inbegriff der Institution des Heiligtums als משפטים und קטורה. Der Inbegriff der Institution des Heiligtums als משפטים im weiteren Sinne begreift alle die Gottesordnungen für unser Pflichtleben (vergl. Kap. 7, 12), הורה die Belehrungen zur Veredlung und Veredelung unseres Geistes- und Gemütslebens. קטורה im Heiligtum ist der symbolische Ausdruck für das gänzliche Aufgehen unseres Geistes und Gemütslebens in göttliches Wohlgefallen (siehe 2. B. M. S. 437), כליל, das Ganzopfer, die Hingebung des ganzen Menschen der That, איברי עולה, an das אש רה, an das Feuer des göttlichen Gesetzes (siehe 3. B. M. S. 29). Offenbar entspricht קטורה der הורה, כליל den משפטים. In dem wirklichen Aufbau des Volkes gehen משפטים den הורה voran, wie נעשה dem נשמע. Die unerläßliche Grundlage aller sittlichen Vollendung des Volkes wie des Individuums ist die Unterstellung des Gebrauchs aller unserer inneren und äußeren Fähigkeiten und Mittel, die Unterstellung unseres ganzen inneren und äußeren Thatenlebens unter משפטי ר', unter das Diktat des Gottesrechts. Ohne das Eingehen in den den משפטי ר' zu zollenden Gehorsam bleiben wir, wie auch immer unsere zeitliche Glückseligkeit sein möge: יעקב, erst durch den Huldigungsseid: נעשה הורה ר' נעשה כל הדברים אשר דבר ר' (2. B. M. 24, 3) sind wir geworden. Als ישראל aber, auf der Basis des eingegangenen Pflichtlebens, soll die geistige Erkenntnis und die Veredelung des Gemüts, sollen הורה unsere sittliche Erziehung vollenden, also, daß das, was משפטים von uns fordern, mit der Helle der Erkenntnis und mit der warmen Begeisterung der Gesinnung und Liebe zur Erfüllung komme. Daher: יעקב ליעקב ויורו משפטיך לישראל. In dem sittlichen Menschen- und Volksideale, wie es in den symbolischen Handlungen des Heiligtums zum Ausdruck gelangt, steht aber קטורה dem כליל voran. In dem Ideale, dessen Verwirklichung das Heiligtum dient, ist das Innere für die Wahrheit der Erkenntnis und den Adel der

11. Segne Gott seine Schar und nimm mit Wohlgefallen auf das Vollbringen seiner Hände; schlage auf die Venden seinen Widersachern, daß seine Hasser sich nicht zum Widerstand erheben.

11. בָּרַךְ יְהוָה חֵילוֹ וּפְעַל יָדָיו
תְּרַצֶּה מִחַץ מִתְּנִים קָמְיוֹ וּמִשְׂנֵאָיו
מִן־יְקוּמוּן: ם

12. Von Benjamin sprach er: Von Gott geliebt ruht er in Sicherheit bei

12. לְבַנְיָמִן אָמַר יְהוָה יִשְׁכֵּן

Gefinnung gewonnen, und aus ihnen fließt die Gesamthingebung des Menschen der That an das Pflichtleben vor Gott.

B. 11. ברך וגו' חילו (siehe zu 2. B. M. 18, 25). Segne seine geistige und sittliche Begabung. Die geistige und sittliche Kraft und Tüchtigkeit, die sein Beruf als Lehrer und Wahrer des Gesetzes im Volke erfordert. ופועל ידיו הרצה ונרצה לו לכפר רצון. רצון damit angestrebte עליו (3. B. M. 1, 4) und sonst.

מחץ וגו' sind der Körperteil, dessen Umgürtung den zum selbständigen Vorgehen gerüsteten Mann kennzeichnet. Dem mit der Pflege des Gesetzes und des Heiligtums betrauten Stamme stehen nur geistige Mittel zu Gebote. Es kann jedoch nicht fehlen, daß die Lehre und Vertretung des göttlichen Gesetzes auch ihre offenen, thätigen Widersacher, קמיו, finde, so wie das im Heiligtum gepflegte sittliche Ideal seine, wenn auch stillen Feinde משנאיו (vergl. 4. B. M. 10, 35). Daher die Bitte, Gott möge die Macht der קמים gegen sein Gesetz und dessen Lehrer und Vertreter brechen, so, daß קמיו, die Hasser seines Sittlichkeitsideals nicht wagen קמים zu werden. Die Lehrer und Pfleger des Gesetzes und seines Heiligtums haben nur ernst und unbeirrt zu lehren und ihres Dienstes zu warten und Gott ihren Schutz und Beistand zu überlassen. — מן יקומן in מן bedeutet die Entfernung, das Zurückhalten von etwas. So: לא אצתי מרועה אהריך, ich habe mich nicht zurückgedrängt von Erfüllung der Aufgabe, ein Volkführer in deinem Sinne zu sein (Jirmija 17, 16).

ברך ד' חילו ופועל ידיו wird an dem Sage פסאח' 72 b und אידוש' 66 b an dem Sage הרצה die Halacha gelehrt, daß, wenn unter den ministrierenden כהנים einer aus einem ihm bis dahin unbekannt gewesenen geseglichen Mangel in der Abstammung als חלל (siehe zu 3. B. M. 21, 7) zum Dienste untauglich befunden wäre, doch die von ihm bis dahin in gutem Glauben vollzogenen עבודות ihre Gültigkeit nicht verlieren. ומקריב ונודע שהוא בן גרשה או בן חלוצה כל הקרבנות כולן שהקריב ע"ג המזבח ר' יהושע מכשיר מ"ט דר' יהושע דכתיב ברך ד' חילו ופועל ידיו הרצה אפילו חולין שבו הרצה. Es ist möglich, daß in diesem Sinne חילו in der gewöhnlichen Bedeutung von חיל, Heer, Schar, zu nehmen wäre: Segne Gott seine Schar und nimm wohlgefällig auf, genehmige das Vollbringen seiner Hände. Es würde damit der ganze כהנים-Stamm als eine geschlossene Einheit, und jeder ministrierende einzelne als deren Delegierter zu begreifen sein, also daß ein unbewußt in gutem Glauben sich zu ihr Zählender und als solcher nicht nur zur Eבודה sich berechtigt, sondern verpflichtet Haltender durch den Gesamtcharakter der Korporation gedeckt wird, so daß die von ihm vollzogenen Handlungen in ihrer Geseglichkeit verbleiben, selbst wenn sich hinterdrein ein seinen Ausschluß bewirkender Abstammungsmangel ergeben hat (vergl. die Wirkung des ציץ 2. B. M. 28, 38).

B. 12. לכנימין וגו'. Zuda, der Träger der Macht, Levi der Pfleger der Gesetzeslehre und des Heiligtums, ihnen schließt sich Benjamin an, in dessen Gebiet das Heiligtum oder vielmehr der geheiligste Teil des Heiligtums seine Stätte fand (siehe 3. B. M.

ihm. Auf ihm läßt Er jederzeit seine Umhüllung ruhen und nimmt zwischen seinen Höhen seine Stätte.

13. Und von Josef sprach er: Gottsegnet sein Land, von Himmels Frucht, von Tau und von tief unten ruhender Flut,

14. von Frucht der Sonnenspenden und von Frucht des Mondentriebes,

15. von Urgebirge-Gipfel und von Frucht ewiger Hügel,

לְבַטַח עָלָיו חֶפֶף עָלָיו כָּל-הַיּוֹם
וּבֵין כְּתָפָיו שָׁקֵן: ׀

שלישי. 13. וְלִיּוֹסֵף אָמַר מִבְרַכְתָּ
יְהוָה אֶרְצוֹ מִמְּגֹד שָׁמַיִם מִטָּל וּמִתְהוֹמוֹ
רִבְצָת תַּחַת:

14. וּמִמְּגֹד תְּבוֹאֵת שֶׁשֶׁשׁ וּמִמְּגֹד
גֶרֶשׁ יְרֵחִים:

15. וּמִרְאֵשׁ הַרְרֵי-קָדָם וּמִמְּגֹד
גְבְעוֹת עוֹלָם:

§. 17 u. 18). Das Bedeutungsvolle, daß Altar, Hechal und Debir nicht auf dem Gebiete des mächtigen Königsstammes, sondern auf dem Gebiete Benjamins, des jüngsten und schwächsten aller Stämme sich befanden, haben wir dort entwickelt. ג. ספרי. St. weist noch auf die Vorgeschichte des Vaters dieses Stammes hin. Benjamin war der Einzige unter Jacobs Söhnen, der im heiligen Lande geboren worden, der nicht von dem Makel der an Joseph geübten Unbrüderlichkeit betroffen, und der Stütze und Pfleger des Vaters in seinem Greisenalter war, dessen Andenken somit von jedem gegenteiligen trübenden Anhauch frei, den Tugenden entsprach, deren Pflege die Stätte des Heiligtums geweiht war.

וגו', חפף, die Wurzel von חפה und חף Hasen, bedeutet ein schützendes und abschließendes Umgeben. חפה ist Ps. 19, 6 und Joel 2, 16 der spezifische Name für den symbolisch abgegrenzten Raum, in welchen Braut und Bräutigam zum Wollzug ihrer Eheverbindung zusammentreten. Auf die Verbindung zwischen Gott und Israel übertragen, eine Übertragung, die in den Schriften des Gotteswortes so gewöhnlich ist, wäre חפה ein sehr sprechender Ausdruck für die Räume des Heiligtums, in welchem in täglich sich wiederholenden bedeutungsvollen Handlungen die immer zu erneuende Verbindung Israels mit Gott zum Ausdruck gelangt. Von dieser Anschauung aus dürfte hier der Ausdruck עליו חופף zu fassen sein. So Sebachim 118 b: מקומה שרתה שכינה על ישראל בשילה ונוב וגבעון וכיה עולמים ובכולן לא שרתה אלא בחלקו של בנימין שנה' חופף עליו כל היום כל חפיפות לא יהו אלא בחלקו של בנימין.

wie Sebachim 54 b erläutert wird, nicht auf der höchsten Bergspitze עיטם, wo die Stamquelle liegt, sondern etwas tiefer am Abhange, dem Ausdruck בין כהפיו, zwischen den Schultern, dem Verhältnis der Schulternhöhe zu der Kopfhöhe entsprechend.

WB. 13—16. וליוסף וגו'. Macht, Gesetzes- und Heiligtumsdienst, Heiligtumsstätte waren die besonderen Eigentümlichkeiten, welche die Stämme Juda, Levi, Benjamin auszeichneten. Die reichste Fülle des Bodensegens folgt als Auszeichnung des Stammes Josef. מנר, Wurzel von נר dürfte vielleicht גרה sein, wie מרה von מרר, ומרר לילדו, ומרר מרר (Prov. 17, 25). גרה verwandt mit גרע ist aber die Wurzel von גרי, der vom Mutterkörper gelösten Frucht, das Tierjunge (siehe 2. B. M. §. 314). מנר dürfte daher überhaupt ein jedes Fruchtzerzeugnis bedeuten. חבואות שמש, חבואות שמש, sind die Ernten, welche die Sonne bringt, die Früchte, welche durch die Sonne gezeitigt werden, die vom Kreislauf der Sonne bedingt sind, somit die Früchte des Pflanzenreichs;

16. von Frucht des Bodens und seiner Fülle, und dabei das Wohlgefallen dessen, der mir im Dornbusch Stätte nahm, — o, daß es so Josefs Haupt heimkomme, heim dem Scheitel des Enthaltksamsten seiner Brüder!

17. Seines Stieres Erstgeborenem wird Würde zu teil, und Reems Hörner sind seine Hörner; mit ihnen stößt er Völker zusammen bis ans Ende der Erde; es sind dies die Zehntausende Esraims, sind die Tausende Menasche's.

16. וּמִמְקוֹד אֶרֶץ וּמִלְאָהּ וּרְצוֹן
שָׂנְנִי סִנְהָ תְבוּאָתָהּ לְרֹאשׁ יוֹסֵף
וּלְקֶדֶד נְזִיר אֶחָיו:

17. בְּכֹר שׁוּרוֹ הָדָר לוֹ וּמְרֵנִי
רֹאשׁ מְרֵנָיו בְּהֵם עֲמִים יִנְגַח יַחְדָּו
אֶפְסֵי-אֶרֶץ וְהֵם רִבְבוֹת אֶפְרַיִם וְהֵם
אֲלֵפֵי מְנַשֶּׁה: ׀

dagegen sind wohl die Früchte, die an eine Zahl von Monaten gebunden sind, welche durch eine Zahl aufeinander folgender Monde gefördert werden; es sind dies die Leibesfrüchte der Tierwelt. ירחים (siehe 2. B. M. 2, 2).

Die Scheidung der Leibesfrucht von dem Muttertier, mit welchem das Junge bis zur Reife so innig verbunden war, und die sich, sobald das Junge der Mutter nicht mehr bedarf, völlig fremd werden (vergl. שגור).

Der Seherblick umfaßt zuerst Josefs Land in einen Segenskreis. Die Himmel aus der Höhe und die Tiefe im Erdengrunde spenden die allererste Vorbedingung aller Fruchtentwicklung: die Feuchtigkeit. Innerhalb dieses vom Segen umschlossenen Kreises senkt sich der Blick aus der Höhe in die Niedere: Sonne, Mond, Berge, Hügel, Land, geben alle, was sie an Segen zu spenden haben. Berge ihre Waldungsgipfel, Hügel, die an ihren Abhängen reisenden Früchte, die Landesebenen ihre Ackerfülle. Alle diese materielle Fülle bedingt aber noch nicht den Segen, Segen wird dies alles nur dadurch, daß die Bewohner sich des Wohlgefallens dessen würdig zeigen, der Moses gegenüber im Dornbusch Stätte nahm, dessen Gegenwart dieser ganzen Fülle nicht bedarf, der selbst im Dornbusch sich zeigt, wenn der rechte Mensch dort vorhanden ist, — diese reiche Fülle wird daher den Söhnen Josefs zuteil in der Voraussetzung, daß sie ihres Ahnes eingebend und würdig bleiben, der mitten in Glanz und Reichtum bescheiden und menschlich sich erwies und selbst als Jüngling sich nicht vom Reiz der Sinnlichkeit bestücken ließ, der נזיר אחיו war (siehe 1. B. M. 49, 26). Die mit verdoppeltem Optativzeichen, eigentlich zwei ה, wovon das eine wie gewöhnlich in ה verwandelt ist. So viel als: o, daß es kommen möge, eigentlich ja: heimkommen möge, daß in diesem von Gottes Wohlgefallen getragenen Segen seiner Nachkommen Josef der Lohn seiner sittlichen Größe reifen möge! Da dieser Wunsch von einer bleibenden sittlichen Vollkommenheit abhängig gemacht ist, deren Verwirklichung im Schoße der willensfreien Entwicklung der Söhne Josefs ruhte, so begreift sich das Bedingte dieses doppelten Optativs in Moses Mund. Die spätere Geschichte des Stammes Esrajim zeigt zur Genüge, wie viel von diesem Wunsche — Wunsch geblieben. Das materiell gesegnete Esrajim riß ¹⁰/₁₂ des Volkes mit in den Abfall hinein. —

B. 17. בכור שורו, Josefs in dem Vorangehenden gezeichnete eigentliche Bestimmung ist eine friedliche Größe, deren Gesamtbild: Ackerbau ist, für welchen sich שור, nicht Löwe, wie für Juda 1. B. M. 49, 9 als bildlicher Ausdruck eignet. בכור שורו jedoch, der Erstgeborene dieses friedlicher Bestimmung angehörenden Stammes, d. h. der Erste,

18. Und von Sebulun sprach er: Freue dich, Sebulun, wenn du hinausziehst, und Zissachar, du, in deinen Zelten!

19. Völker laden sie zum Berge hin, dort lernen sie Opfer der Gerechtigkeit bringen. Denn der Meere Reichthum saugen sie und was in den geheimen Schätzen des Sandes verborgen ist.

רביעי. 18. וְלִבְיֹולָן אָמַר שְׂמֵחַ וְבוֹלָן
בְּצֵאתָהּ וַיִּשְׂשָׁבֶר בְּאֶהְלֵיָהּ:

19. עַמִּים הֲרִי-וּקְרָאוּ שָׁם וְזָבְחוּ
וְזָבְחוּ-צֶדֶק בִּי שְׁפַע יָמִים וַיִּנְקֻוּ
וּשְׁפָנֵי טְמוּנֵי הָאָרֶץ ׀

der von diesem Stamme in Israels fernerer geschichtlichen Zukunft hervortritt, erhält eine mit Hoheit umkleidete kriegerische Mission, ihm werden Völker bewältigende Heems-
hörner, zu solchen gestalten sich unter seiner Führung zunächst die Zehntausende und
Tausende der Josesstämme. Es ist dies offenbar Josua, welcher dem Stamme Gsraim
angehörte (4. B. M. 13, 7) und die Aufgabe der mit Vertreibung der Völker ver-
bundenen Besitznahme des Landes erhalten hatte. Es bezeichnet wohl die Ferne,
in die er die Völker treiben werde.

WB. 18 u. 19. ולבולן וגו'. Schon Jaakob (1. B. M. 49, 13 u. 14) sieht
Sebulun an Meeresgestaden den Schifffahrtsverkehr vermittelnd und Zissachar in heimischer
ländlicher Muße der Geistespflege obliegend (siehe daselbst). Hier werden sie beide in
einem Segen zusammengefaßt, wie denn auch ihr Gebiet sich nachbarlich berührte. Die
Gemeinsamkeit des Segens beruht aber auf einem brüderlichbarlichen Zusammenwirken
und dem durch beide vermittelten geistig sittlichen Einfluß auf die im Weltverkehr mit
ihnen in Berührung kommenden fremden Völker. Sebulun zieht in den durch das Meer
vermittelten Handelsverkehr hinaus und fördert mit seinem Erworbenen den an seinem
heimischen Herde der geistigen Erkenntnis pflegenden Bruderstamm, der wiederum ihm
seine geistigen Errungenschaften zugute kommen läßt. Zissachar hat Anteil an dem Geist
der Rechtfchaffenheit und Geradheit, den Sebulun in seinem Handelsverkehre entfaltet und
Sebulun an der behaglichen Wohlhabenheit, die in Zissachars Wohnungen dessen geistige
Arbeiten umgiebt (1. B. M. 49, 14 u. 15). Beide zusammen aber vermitteln die erste
Befanntschaft der Völker mit dem jüdischen Geiste, dem jüdischen Leben, und der Quelle
von beidem, dem Heiligtum des jüdischen Gesetzes. Sie sind die Veranlassung, daß die
Fremden, welche im Verkehre mit ihnen jüdischen Geist und jüdisches Leben kennen und
achten lernen, zum Berge des Gesetzesheiligtums hinauf gehen und dort in der Hin-
gebung an den Einzig-Einen die Weiße eines Pflichtlebens in Gerechtigkeit empfangen
(siehe ספרי ג. St.). Und zwar צדק, וזכרים, vorzugsweise ja שלמים, die lebens-
frohe Weiße eines Pflichtlebens vor Gott, die charakteristische jüdische Errungenschaft (siehe
3. B. M. S. 57.)

וּגו' ist der Umstand, der ihre Berührung mit den Völkern begründet.
שפע, verwandt mit שבע u. s. w., bezeichnet eine Fülle, Reichthum,
Wohlstand. Es kommt ihnen die Fülle zugute, welche ihre Lage am Meere durch den
Handelsverkehr bietet, oder sie werden zum Stapelplatz, zu welchem von allen Meeren
die verschiedensten Güter zum Handelsaustausch zusammen strömen. ושפני טמוני הול,
und sie haben auch auf ihrem Gestade eigentümliche Güter, die man nur bei ihnen
findet und die daher bei ihnen aufgesucht werden. Als solche werden Megilla 6 ארון
חלון, וזכרים, die Buzpurtschnecke, eine besondere Art Thunfische und weißes
Glas genannt, zu dessen Fabrizierung der dortige Ufersand ganz besonders geeignet war.

20. Und von Gad sprach er: Gesegnet, der Gad Raum gewährte! Wie ein Löwe ruht er nun da und hat bereits Arm und Scheitel bewältigt.

21. Ein Erstes hat er sich ersehen; denn dort liegt auch der Anteil des Gesetzgebers, des Verborgenbleibenden. An die Spitze des Volkes war er gekommen, hat die Wohlthat Gottes vollbracht und dessen Rechtswaltungen mit Zisrael.

20. וְלָגַד אָמַר בְּרוּךְ בְּרַחֲמֵי גָד
בְּלִבָּיָא שָׁכֵן וְטָרַף וְרוּעַ אַחַד קְדָד:

21. וַיֵּרָא גֵרָא שֵׁיטָה לֹוּ בֵי-שָׁם
הִלְקַת מִחֻקֵּי סֵפֶן וַיֵּהָא רֵאשִׁי
עִם צְדָקַת יְהוָה עֲשָׂה וּמִשְׁפָּטָיו
עִם-יִשְׂרָאֵל: ם

שכן auch שפן, verwandt mit צפן, heißt bedecken, bergen. טמן: verdecken, verbergen, daher מטמון ein geheimer Schatz. שפוני טמוני חול: was in den geheimen Schätzen des Sandes geborgen liegt.

B. 20. ברוך מרחיב גר. ולגר וגו'. Es spricht sich hierin das Moses wohlthuende Gefühl aus, daß durch die Gestattung der Niederlassung Gads im transjordanischen Lande Moses doch die Gunst zuteil wurde, in Umgebung seines Volkes zu ruhen. Ohne diese Verstattung hätte das Moses herbe Verhängnis ihn sein Grab in der Einsamkeit der Wüste oder in der Mitte fremder Bevölkerung finden lassen. Daher מרחיב ברוך גר, gesegnet Gott, der Gad die von ihm gewünschte geräumige Niederlassung gewährte. וטרף, da hat sich nun Gad bereits wie ein Löwe zur Ruhe niedergelassen, ורוע אף קדקוד und hat bereits Arm und auch Scheitel, d. h. streitende Völker und ihre anführenden Häupter bewältigt. Gad hat nicht erst noch um seinen Besitz zu kämpfen, es hat bereits die früheren Bewohner seines Landes überwunden und ruht nun wie ein siegreicher Löwe in seinem Besitz. In seinem Lande — und daher auch um Moses Grab — wird kein Krieg mehr wüten.

B. 21. וירא וגו' כי וגו'. Es kann dieses כי nicht füglich das Motiv für Gads Wahl seines transjordanischen Besitzes angeben. Daß Moses sein Grab in dem ihm zufallenden Gebiete finden werde, war ja zur Zeit dieser Wahl noch nicht bekannt und lagen ja überhaupt dieser Wahl ganz andere Motive zu Grunde. Wir glauben vielmehr — וירא ראשיה לו, sage: er hat sich ein Erstes, den Anfang des künftigen jüdischen Landes ersehen. Er hat sich mit dieser Wahl nicht außer Zusammenhang mit dem nationalen Ganzen gesetzt. Gads Gebiet wird nicht Ausland sein. Es gehört mit zum heiligen Lande, zum Boden des Gottesgesetzes (IX, 2; 4. B. M. 34, 2), sein Gebiet bildet das ראשיה, den Anfang des jüdischen Landes, כי שם וגו', denn auch der Gesetzgeber, auch Moses hat dort sein Grab und damit seinen Anteil. Diese Grabesstätte des Gesetzgebers steht im Einklange mit der Bedeutung des Bodens als Gebiet des Gesetzes. ספון kann sich des Geschlechts halber nur auf מרוקק beziehen und ist den Accenten zufolge nicht Attribut, sondern Apposition zu מרוקק. Moses ward ספון: den Augen seines Volkes entrückt. Er starb, aber sein Grab blieb unbekannt (Kap. 34, 6). וירא ראשי הם וגו' sind Worte, die gleichsam als Grabchrift, die Moses sich selber setzte, über der Gegend seiner Grabstätte, sein Andenken verewigend, schweben mögen. „Er war zur Führerschaft des Volkes gelangt und hatte als Gottes Gesandter alle die Wohlthaten und die ernststen Verhängnisse zu vermitteln gehabt, welche Gott an Zisrael zu vollbringen beschloffen hatte.“ (vergl. Chron. I. 12, 18). צרקה ר' siehe 1. B. M. S. 227.

22. Und von Dan sprach er: Dan, ein junger Löwe, der weithin von Baschan hinabspringt.

23 Und von Naftali sprach er: Naftali aber, wunschbefriedigt und des Gottessegens voll, fällt West und Süd ihm zu.

24. Und von Aſcher sprach er: Gesegnet von Söhnen Aſcher. Er wird der Angestrebte seiner Brüder und taucht in Öl seinen Fuß.

חמישי. 22. וּלְדָן אָמַר דָּן גֵּוֹר אַרְיָה
וְיִנֵּק מִרְהַבָּשָׁן:

23. וּלְנַפְתָּלִי אָמַר נִפְתָּלִי שָׁבַע
רְצוֹן וּמִלְאָ בְרַבַּת יְהוָה יָם וְדָרוֹם
יִרְשָׁה: ׀

24. וְלְאָשֶׁר אָמַר בְּרוּךְ מְבֻנִים
אֲשֶׁר יְהִי רְצוֹן אֶחָיו וּמִגְּבֹל בְּשִׁמּוֹן
רְגֵלוֹ:

B. 22. ולדן אמר וגו'. ולדן אמר ונ"ק. ולדן kommt in הנ"ך nicht weiter vor. In der Miſchna (Chulin 37 a) bezeichnet es: weithin hervorspringen. So dort von einem starken Blutstrahl. Im ספרי wird זינוק noch dahin näher erläutert, daß es einen aus einem Punkt hervorstürzenden und dann in zwei Richtungen sich teilenden Strahl bedeutet. So habe, nach Josua 19, 41—47, der Stamm Dan seinen Landesanteil im Südwest bis gegen Tassa hin bekommen, sei aber von dort weithin nach Leschem im Nordosten gezogen, habe auch dies erobert und in Besitz genommen und ihm den Namen seines Stammvaters Dan gegeben. ויצא גבול בני דן וילחמו עם לשם וילכדו אוהה. וישבו בה ויקראו ללשם דן כשם דן אביהם. (Es gab auch schon zu Abrahams Zeiten (1. B. M. 14, 14) im Nordosten ein Dan. Es ist nicht unmöglich, daß dies eben die Söhne Dan veranlaßte, in dortiger Gegend einen Besitz zu gewinnen, dem sie ihren Namen geben konnten, damit in späteren Jahrhunderten nicht die Vermutung auftauchen könnte, sie hätten früher dort gewohnt und hätten ihren Besitz eingebüßt.) Das Bild war fein — unmittelbar dem nordöstlichen Besitze Dans benachbartes — Gebiet מלא זינוק מן הכשן — unmittelfar dem nordöstlichen Besitze Dans benachbartes — Gebiet מלא זינוק מן הכשן. Es gehörte zu ihm כנרת ים, der Genesarethsee, der selbst durch einen seltenen Fischreichtum ausgezeichnet und dessen Umgegend wegen ihres großen Reichtums an den herrlichsten Früchten, פירות גינוסר, berühmt war.

B. 23. ולנפתלי אמר וגו'. — wohl im Gegensatz zu Dan und darum ohne Parschaabteilung ihm angeschlossen — ist שבע רצון zu dem ihm gewordenen Gebiete voll befriedigt. So ספרי: שמה בחלקו כפרי. מלמד שהיה נפתלי שמה בחלקו כפרי. In der That war sein — unmittelfar dem nordöstlichen Besitze Dans benachbartes — Gebiet מלא זינוק מן הכשן — unmittelfar dem nordöstlichen Besitze Dans benachbartes — Gebiet מלא זינוק מן הכשן. Es gehörte zu ihm כנרת ים, der Genesarethsee, der selbst durch einen seltenen Fischreichtum ausgezeichnet und dessen Umgegend wegen ihres großen Reichtums an den herrlichsten Früchten, פירות גינוסר, berühmt war.

זפ. 7, 11) und zwar in aoristischer Bedeutung. Sein Gebiet liegt im Nordosten, allein durch die Trefflichkeit seiner nur in seinem Gebiete in solcher Vollendung sich findenden Früchte fällt ihm gleichsam auch der Westen und Süden zu, die er fortwährend an sich zieht. Es ist nicht unmöglich, daß diese friedliche Eroberung Naftalis in einer Gegenüberstellung zu der zuvor angedeuteten kriegerischen Dans sich befindet.

B. 24. ולאשר וגו'. Es ist zweifelhaft, wie das מ in מבנים zu verstehen wäre, ob als Komparativ: gesegneter als Söhne, d. h. als die übrigen, oder vielmehr als manche der übrigen Söhne Israels, oder wie מברכה וגו' כמגד וגו': gesegnet durch Kinder,

25. Eisen und Kupfer ist dein Abschluß und deinen Tagen entsprechend dein Alter.

25. בְּרִנְיָהּ וְנִחְשָׁת מִנְּעֻלָּהּ וּכְיָמֶיהָ
דְּבִבְיָהּ:

gesegnet an Kindern, oder endlich, wie wohl auch וגו' (Richter 5, 24): von Brüdern gesegnet. Da es in der That nicht אחים, sondern בנים heißt, so scheint die mittlere Auffassung dem Wortlaute gemäßer und wäre damit für den Stamm Aser ein Segen an Kindern ausgesprochen, sei es an Zahl oder an Tüchtigkeit. Ebenso läßt das schwanken zwischen einem feinem und seiner Kinder Charakter sich zuwendenden Wohlwollen, das eine Verbindung mit ihnen anstrebt, oder einer durch die Vortrefflichkeit seines Bodens verursachten Verkehrsverbindung. Jedenfalls bezeugt das שכל וגו' die übergroße Fruchtbarkeit seines Bodens.

В. 25. Alle bisherigen Segnungen sprechen von dem Gesegneten in der dritten Person. Die folgenden Segensausprüche bis zum Schlusse sind offenbar von allgemeinem, die Gesamtheit Israels betreffendem Inhalt und sind an diese in der Anrede der zweiten Person gerichtet. Da nun diese Anrede bereits mit diesem В. 25 beginnt, so dürften überhaupt die Segnungen der einzelnen Stämme bereits mit В. 24 schließen und ein rascher Übergang zum allgemeinen mit diesem В. 25 eintreten. Wir haben oben zu В. 6 gesehen, wie auch der Übergang vom allgemeinen zu dem besonderen der Einzelstämme ohne Parshaabsatz geschieht. Ebenso geht hier das Segenswort Moses ohne Absatz wieder von dem Besonderen zum Allgemeinen zurück. Durch diese äußere Form ist das alle betreffende Allgemeine (Verse 2—5 und 25—29), als der eigentliche, alle und alles gemeinsam umfassende Segen gekennzeichnet, innerhalb dessen nur einzelne, diesen allgemeinen Segen an hervorleuchtenden Eigentümlichkeiten einzelner Stämme befundende Züge sich einreihen. Diese Besonderheiten, welche von В. 13 an sich vorzüglich auf die gesegnete Bodenbeschaffenheit beziehen, erhalten, wie wir glauben, noch in diesem В. 25 einige allgemein ergänzende Züge, mit welchen dann die Rede sich wieder rasch der Beendigung des Gesamtsegens zuwendet. Nachdem nämlich mit Juda, Levi und Benjamin der vornehmlichen Träger der Nationalmacht, der Nationalehre und des Nationalheiligtums gedacht war, sprechen die Segnungen der übrigen sieben Stämme den von Eigentümlichkeiten der Einzelgebiete getragenen Nationalwohlstand aus. Diesem gesegneten Bilde vom jüdischen Lande fügt der В. 25 noch ergänzend ein paar Worte vom Mineralreichtum und Klima bei und steigt die Rede dann mit В. 26 zu dem alles in einen Gesamtsegem wieder zusammenfassenden Schluß.

Werfen wir einen Blick auf die Karte von Palästina, so dürfte die Reihenfolge, in welcher die Stämme hier genannt sind, außer dem inneren Zusammenhang auch noch durch die räumliche Lage gegeben gewesen sein, in welcher Moses von seinem Standpunkt aus bei Nebo das Land und damit die Gebiete der einzelnen Stämme überschaute. Er stand im Gebiete Reuben. Über das tote Meer hinübersehend, traf sein Blick Juda und Benjamin, denen sich im Geiste nach dem vornehmlichen Felde seiner Wirksamkeit Levi einfügte. Unmittelbar daran nahmen die eigentliche Mitte des Landes der Stamm Efrajim und der diesseitige Teil Menasches ein, woran sich wieder unmittelbar nordwärts Zissachar und Sebulun schlossen. Mit dem Übergang zu Juda und dem Fortschritt zu Efrajim und Menasche hatte die Umschau im jenseitigen Osten Gad, und ihm gerade gegenüber im diesseitigen Westen Dan zurückgelassen. Diese nachholend schließt sich durch die Dan'sche Eroberung Naftali im Nordosten und ihm angrenzend Aser im Nordwesten an. Aser bildet die äußerste nordwestliche Spitze des Landes. Darüber hinaus trifft den Blick der Libanon, der noch mit dem Mineral-

26. Nichts gleicht diesem Gott, Jeshurun! Er lenkt Himmel in deinem Beistand und in seiner Erhabenheit Wolken.

27. Träger jedes verrinnenden Zeitmomentes ist der Gott der Vorzeit, und Er ist aus der Tiefe herauf der ewig alles tragende Halt. Er hat vor dich her den Feind vertrieben, Er Vernichtung gesprochen.

26. אֵין כָּאֵל יִשְׁרָוּן רֹכֵב שָׁמַיִם
בְּעֻזָּךְ וּבְגִבּוֹתָיו שְׁחָקִים:

שׁ: 27. מְעֹנֶה אֱלֹהֵי קֶדֶם וּמִתַּחַת
זֹרַעַת עוֹלָם וַיִּגְרַשׁ מִפְּנֵיךְ אוֹיֵב
וַיֹּאמֶר הַשָּׁמַיִם:

reichtum in seinem Schoße den Segen des Landes schließt. Dies spricht der schauende Blick in *נחמה מנעלך* aus. *נעלך*, von *נעל* schließen, *מנעול* Verschuß, Thürschloß, bezeichnet hier das Libanongebirge als den Verschuß, die natürliche feste Grenzwehr des Landes gen Norden, die zugleich zu dem bereits geschilderten Bodenreichtum der Vegetation auch noch einen Reichtum an Mineralien für den Bergbau bringt, und *כימך רבא*. Die Wurzel *רבא* kommt nicht wieder vor. Die Lautverwandtschaft mit *רפה* (siehe *רפה*), wovon *רופי* Makel, weist für *רבא* auf den Begriff eines Schwächezustandes hin. *כימך רבא* sagte daher, wie wir glauben: deinen Tagen entsprechend ist deine Kraftabnahme, d. h. in deinem Lande altern die Menschen nicht vor der Zeit. Ist diese Auffassung richtig, so würde damit die wohlthätigste Beschaffenheit des Klimas bezeichnet sein, das der normalsten Entwicklung des Menschen günstig ist. Indem aber dann dieser letzte Zug im Segensbilde des Landes sich an den Anblick des Libanon knüpft, jenes Gebirges, welches hoch oben im Norden die schützende Nordgrenze, mit seinen südwärts auslaufenden Abhängungen aber ganz eigentlich das Gestaltungsgerippe des Landes bildet (siehe zu Kapitel 3, 25), so dürfte es nicht fern liegen, zu meinen, die klimatische Beschaffenheit des Landes sei in sehr wesentlichem Maße eben durch dies Libanongebirge gegeben, und knüpfte sich die Erwähnung des klimatischen Segens um so mehr an den Anblick des Libanon, der nicht nur ein natürliches Bollwerk mit Mineralreichtum in seinem Schoße bildet, sondern klimatische Gesundheit über das ganze Land hin verbreitet: *ברור ונחמה מנעלך וכימך רבא*. —

B. 26. אֵין וְגו'. *כאל*. Dieser Befundung Gottes, Gott, wie er da sich befundet, gleicht nichts, nirgends befundet sich Gott so wie dir, *ישורן*, wenn du „Jeshurun“ bist, wenn du „abweichungslos“ deiner Pflicht treu lebst, *רכב שמים*, nicht *השמים*: was von der außerirdischen Welt einen Einfluß auf dein Gedeihen üben kann, das lenkt Er in deinen Beistand, d. h.: indem Er dir beisteht, lenkt Er Außerirdisches zu diesem Ziele. *שחקים*, im Vergleich zu *שמים*, gehören schon zu dem irdischen Bereich, bilden sich ja auch von der Erde hinauf; daher: *ובגאותו*, in all seiner Erhabenheit, so hoch über alles Irdische hinaus Er erhaben ist, lenkt Er doch auch deinen irdischen Himmel in deinen Beistand.

B. 27. *מעונה* (siehe 3. B. M. S. 421). Er, der von aller Urvergangenheit her Gott ist, trägt den verrinnenden Zeitmoment jeder Gegenwart, und er ist nicht nur ein Gott aus der Höhe, was *מתחה* aus der Tiefe herauf, *זרעה עולם* die „ewigen Arme“ bildet, d. h. was von aller Vergangenheit her in alle Zukunft hin alles hienieden trägt, das ist Er. *זרועות*, nicht *זרוע*, die irdischen Dinge bedürfen der vielfältigsten Arme, die ihr Dasein tragen. Er, der somit der Gott aller Zeiten, aller Räume und

28. Da gewann nun Israel Stätte, sicher gesondert Jaakobs Quell, für ein Land von Korn und Most, selbst Tau triefen seine Himmel.

29. Dein ist aller Fortschritt, Zisrael, wer gleicht dir, Volk, im Heil durch Gott, den Schild deines Bestandes, und der das Schwert ist deiner Hoheit; es verleugnen deine Feinde sich dir, und auf ihre Höhen trittst du!

28. וַיִּשְׁכַּן יִשְׂרָאֵל בְּטַח בְּדָד עֵין
וַיַּעֲקֹב אֶל-אָרֶץ דְּגָן וְחִירוֹשׁ אֶף-
שָׁמִי יַעֲרֹפוּ-טָל:

29. אֲשַׁרְיָד יִשְׂרָאֵל מִי כְמוֹךָ עַם
נוֹשֵׁעַ בַּיהוָה מִגֹּן עֲזוּרָךָ וְאַשְׁרֵי-חֶרֶב
גְּאוּתְךָ וַיִּכְחָשׁוּ אֹיְבֶיךָ לָךְ וְאַתָּה
עַל-בְּמוֹתֵימוֹ תִּדְרֹךְ: ׀

aller Dinge in allen Zeiten und Räumen ist, Er hat in der Gegenwart das Land als den zu deiner Entwicklung bestimmten Raum dir angewiesen und darum die Entfernung der Bewohner aus dem Lande verhängt. השמר ist Infinitiv.

V. 28. וישכן וגו'. Nur durch Gott, der מענה וגו' יגרוש וגו', hat Israel seine Stätte auf Erden gefunden, בטח כרד, in Absonderung gesichert, unter Gottes Schutz vom Zusammenhang mit andern Volksgestaltungen auf Erden gelöst, עין יעקב tief bedeutsam heißt es nicht והירוש דגן וירוש ארץ על עין ארץ וגו' יעקב, nicht: Jaakob an dem Quell eines reichgesegneten Landes, sondern: עין יעקב אל ארץ וגו', wörtlich: Jaakobs Quell zu einem Lande hin voll Korn und Most, d. h. nicht Jaakob blühet durch das Land, sondern das Land blühet durch Jaakob. Von Jaakob geht der Quell aus, durch welchen das Land zu einem korn- und mostreichen Lande wird. Die Blüte des Landes ruht nicht auf physischen Ursachen; das von Jaakob zu erwartende sittliche Verhalten, die sittliche Lösung seiner Aufgabe soll der Segensquell seines Landes werden, daher: אף שמי. Unmöglich kann die in אף liegende Steigerung sich auf טל, Tau beziehen, daß etwa der Himmel ihm selbst reichlichen Tau spende. Tau ist ja der naturgemäße, fast nimmer fehlende Niederschlag aus der Atmosphäre, טל לא מיעצר, selbst in regenlosen Jahren, wie nach Eljahus Ankündigung, bleibt der Tau nicht aus (Thaanith 3 a u. b); man kann daher nicht sagen: selbst Tau gewährt ihm der Himmel. Vielmehr liegt, wie wir glauben, der Nachdruck auf dem Suffixum שמי, selbst Tau, diese sonst so regelmäßige, der Naturordnung angehörende Spende, gewähren ihm seine Himmel, d. h. gewährt ihm der Himmel, weil er über Jaakobs Land sich wölbt, weil Jaakobs sittliche Bestimmung und sittliches Verhalten den Segen verdient. Selbst im Tau macht sich Jaakobs Wirken fühlbar! Ähnlich dürfte auch die sonst schwer erklärbare Steigerung (Nichter 5, 4) מים נטפו מים גם עבים zu verstehen sein. Als Gott bei מות הורה in die irdische Nähe trat, fühlte die ganze irdische Welt seine Nähe, und selbst der sonst den Wolken natürliche Tropfen bekundete seine Gegenwart. Dort allerdings dürfte vielleicht auch schon das Vorhandensein von Regenwolken an dem sonst wolkenlosen Wüstenhimmel das Ungewöhnliche bedeuten.

V. 29. אשריך ישראל (siehe 1. B. M. zu Kap. 30, 13). In Israel findet das einzige Prinzip Verwirklichung, dem ein ewiges Fortschreiten gewiß ist; es ist die menschengesellschaftliche Gestaltung auf Erden, welcher Gott, der Gott aller Zukunft, das Heilensdasein gewährleistet, Er steht ihr schirmend gegen alles Gefährdende bei, und Er ist, der ihr das Schwert ihrer Hoheit verleiht, d. h. Er verleiht ihr die nationale Hoheit unter den Nationen, die bei allen anderen vom „Schwerte“ getragen ist.

Kap. 34. B. 1. Mosche ging von den Öden Moabs hinan zu dem Berge Nebo, zu dem Gipfel der Höhe, welche vor Jericho liegt, und Gott zeigte ihm das ganze Land, das Gilead bis Dan,

2. das ganze Naftali, das Land Gsrajim und Menasche, und das ganze Land Jehuda bis zum Hintermeer,

3. den Süden und die Thalebene, die Ebene Jericho's, der Dattelftadt, bis Boar.

4. Und es sprach Gott zu ihm: Dies ist das Land, von dem ich Abraham, Siczak und Saakob geschworen: deinen Nachkommen werde ich es geben. Gezeigt habe ich es dir mit deinen Augen, dorthin hinüber sollst du nicht kommen.

5. Da starb dort Mosche, der Diener Gottes, im Lande Moab nach Gottes Ausspruch.

לך שביעי: 1. ויעל משה מערבת מואב אל-הר נבו ראש הפסגה אשר על-פני ירחו ויראהו יהוה את-כל-הארץ את-הגלעד עד-דן:

2. ואת כל-נפתלי ואת-ארץ אפרים ומנשה ואת כל-ארץ יהודה עד הים האחרון:

3. ואת-הנגב ואת-הכפר בקעת ירחו עיר התמרים עד-צער:

4. ויאמר יהוה אליו ואת הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר לזרעך אתגנהה הריאתיך בעיניך ושמה לא תעבר:

5. וימת שם משה עבד-יהוה בארץ מואב על-פי יהוה:

לך, ויכחו איבך לך, es kommt die Zeit, wo das von dir hochgehaltene Prinzip so siegreich hoch hervorleuchtet, daß alle deine Gegner ihre gegenfällliche Vergangenheit verleugnen und du die Höhen aller menschlichen Bestrebungen bestiegst, die sie alle auf anderem Wege vergebens zu erzielen gesucht. —

Kap. 34. B. 1—3. ויעל וגו'. Über die Benennung der Gebietssteile nach den Stämmen schon vor der Verteilung siehe zu 4. B. M. 34, 19.

ויעל וגו' siehe zu Kap. 11, 24. — Die Thalebene des Jordans (siehe 1. B. M. 13, 10).

B. 5. וימת וגו', על פי ר'. Es war Gottes ausgesprochene Bestimmung, daß Moses im jenseitigen Lande sterben solle. Das Bedeutungsvolle dieses Umstandes für die ganze Sendung Moses haben wir bereits wiederholt erörtert (siehe 4. B. M. 20, 12 u. 27, 14, sowie 5. B. M. 3, 26). Daher diese ausdrückliche Erwähnung im Momente des Ereignisses. — Baba Bathra 15 a differieren die Ansichten. Nach der einen habe Josua die acht Verse von hier bis zum Schlusse geschrieben, nach der anderen seien auch diese Verse wie die ganze Tורה von Moses Hand nach Gottes Diktat, nur habe bis dahin Moses das von Gott Vernommene vor dem Niederschreiben sich wiederholt, diese acht Verse aber schweigend mit Thränen geschrieben. וימת וגו' וכוחו. Vielleicht liegt diesem Sage auch der Gedanke zu Grunde: was Moses bis hierher zu schreiben hatte, war ihm auch für ihn gesprochen, zu seiner Beherzigung, er wiederholte es sich und schrieb es für das Volk nieder. Der Inhalt dieser acht Verse geht aber über sein hieniediges Dasein hinüber, er hatte und zumal auch der Nachruhm, mit dem er schließt, nichts für ihn zu Beherzigendes. Diese

gestützt; und Israels Söhne gehorchten ihm und thaten wie Gott Mosche geboten hatte.

10. Und nicht steht wieder ein Prophet auf in Israel wie Mosche, dem Gott Angesicht zu Angesicht sein Erkennen zugewandt,

11. in Hinblick auf alle die Zeichen und Überzeugungsthaten, die im Lande Mizrajim an Pharao, an allen seinen Dienern und an seinem ganzen Lande zu vollbringen, Gott ihn gesandt hatte,

12. und in Hinblick auf die ganze starke Hand und auf all das große Furchtbare, welches Mosche vor den Augen von ganz Israel vollbracht hat.

אֱלוֹ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲשׂוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱתֵימֹשֶׁה:

10. וְלֹא־קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כַּמֹּשֶׁה אֲשֶׁר יָדְעוּ יְהוָה פָּנִים אֶל פָּנִים:

11. לְכֹל־הַאֲתֹת וְהַמִּוִּפְתִּים אֲשֶׁר שָׁלַחוּ יְהוָה לַעֲשׂוֹת בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם לְפָרְעָה וּלְכֹל־עַבְדָּיו וּלְכֹל־אֶרְצוֹ:

12. וּלְכֹל הַיָּד הַחֹזֶקֶה וּלְכֹל הַמִּוְרָא הַגָּדוֹל אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה לְעֵינֵי כָל־יִשְׂרָאֵל:

W. 10—12. Israel. Diese drei Schlußverse sind die Besiegelung des durch Moses gebrachten Gesetzes und sichern ihm seine ewige Unantastbarkeit und Unveränderlichkeit. Sie heben daher aus Moses Sendung nur drei Momente und zwar die hervor, welche jeder etwaigen ganzen oder teilweisen Abrogierung des göttlichen Gesetzes durch irgend einen späteren Propheten, sowie jeder festen oder leichtsinnigen Hintansetzung desselben einen ehernen Schild ewig entgegenhalten. Das אֵל des W. 10 bezieht sich auch auf das וְגו' לכל des W. 11 und 12. Sowohl hinsichtlich der פָּנִים אֶל פָּנִים, als der וּמוֹפְתִים בְּמִצְרַיִם und der חֹזֶקֶה יָד וּמוֹרָא גָּדוֹל, die er Israel zu vollbringen hatte, steht Moses einzig da.

Die Unmittelbarkeit, in welcher Gott sich und seinen Willen Moses für die von ihm zu vollbringende Sendung, zu welcher er ihn — יָדְעוּ (siehe 1. B. M. 18, 19 und 2. B. M. 33, 12) — aus dem Menschenreife hervorgehoben, kundthat, wird von keinem späteren Propheten erreicht, ihrer wird keiner in Israel wieder sich rühmen können. Angesicht zu Angesicht empfing Moses jedes Wort seiner Sendung, — 2. B. M. 33, 11 und 4. B. M. 12, 8 — kein nicht in solcher unverhüllter Unmittelbarkeit empfangenes Wort wird je an einem Laut der Moses unvermittelt gewordenen Gottesworte rütteln können. Und die Gott und seine Allmacht bekundenden אֲוֹרוֹת, mit welchen Moses in seiner Gottesendung Israel aus Egyptens Gewalt für Gott und sein Gesetz frei zu machen hatte, und die der Huzקה und die von jedem Ungehorsam zu fürchtende Größe, die sodann Moses Israel zu vollbringen hatte: die stehen für alle Zeiten jeder äußeren Gewalt und jeder inneren Reue und Verirrung warnend entgegen, die es je unternehmen möchten, Israel in seinem Berufe zu entfremden und damit das Werk der Sendung Moses zu gefährden. —

חֹזֶק.
בְּנִלְכוּאֵי.



3 1761 09703588 5

